

UNIVERSITE DE LAUSANNE

FACULTE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES DES RELIGIONS

**UN'ONTOLOGIA DELLE ESPERIENZE
DIALETTICHE, ESISTENZIALI E TEOLOGICHE
DELLA DONAZIONE**

Thèse

présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne

pour obtenir le grade de docteur en théologie

par Roberto Degrassi

Directeur: Prof. Alberto Bondolfi

Lausanne 2009



UNIL | Université de Lausanne
Faculté de théologie
et de sciences des religions

Lausanne, le 1^{er} décembre 2009

IMPRIMATUR

*Le jury,
composé de :*

Président de séance : Monsieur Pierre-Yves BRANDT

Professeur, Faculté de théologie et de sciences des religions, UNIL

Directeur de thèse : Monsieur Alberto BONDOLFI

Professeur, Faculté de théologie et de sciences des religions, UNIL

Membres du jury : Monsieur Michele NICOLETTI

Professeur, philosophie politique, Université de Trente, Italie

Monsieur Bernard RORDORF

Professeur honoraire, Faculté de théologie, Université de Genève

autorise l'impression de la thèse de

MONSIEUR ROBERTO DEGRASSI

intitulée :

***Un'ontologia delle esperienze dialettiche,
esistenziali e teologiche della donazione***

sans se prononcer sur les opinions du candidat.

La Faculté de théologie et de sciences des religions, conformément à ses usages, ne décerne aucune mention.

Pierre-Yves Brandt
Doyen de la Faculté de théologie
et de sciences des religions

A Manuela

INTRODUZIONE

Il titolo di questa tesi è “Un’ontologia delle esperienze dialettiche, esistenziali e teologiche della donazione”. Esso definisce sinteticamente i contenuti teoretici della ricerca, ma non ne descrive le motivazioni e le intenzioni iniziali. Nessuno di questi concetti era presente all’origine della ricerca, almeno non nel senso della sua formulazione finale e compiuta. Per quanto riguarda il termine *ontologia*, mi sono chiesto “che cos’è l’essere?” in un senso sinceramente, forse ingenuamente socratico, e non nel senso della formula di Leibniz, che Heidegger cita nella prima parte del suo trattato “Sull’essenza del fondamento”, la quale si chiede “per quale ragione esiste un qualcosa piuttosto che il nulla”. Ben diversamente, il modo in cui mi si è posto originariamente l’interrogativo socratico e platonico potrebbe essere espresso in questi termini: che cos’è l’essere e che cosa sono gli esseri? Come possono essere *nonostante* il nulla o *al di fuori* del nulla? Dunque, se un interrogativo ontologico è all’origine di questa ricerca, esso non si è dato originariamente nel senso della “pensabilità logica dell’essere e degli esseri”, né delle condizioni costitutive di questa pensabilità nel senso kantiano. Ancora meno presenti nella posizione originaria del problema erano i caratteri dialettici, esistenziali e ontologici di certe esperienze che avrebbero manifestato delle forme di donazione. La relazione tra l’interrogativo ontologico e la donazione rappresenta uno degli ultimi risultati della ricerca; ciò appartiene probabilmente alla costituzione problematica della ricerca e ai suoi dati in modo necessario, cioè strutturale, perché affermare che “l’essere si dà” o che “un fenomeno è dato” senza descriverne il perché e il modo in cui esso o essi sono dati, e soprattutto senza descrivere “che cosa (ci) è dato”, tutto questo, prima ancora di essere infondato, sarebbe una tautologia inconsistente e inutile.

Qual è dunque la motivazione e l’intenzione iniziale di questa ricerca? L’unico termine del titolo che potrebbe descrivere l’essenza degli interrogativi originari è *l’esperienza*, precisamente l’esperienza – allo stesso tempo individuale e quasi universale – dell’atto della scrittura. Quasi tutti gli esseri umani hanno imparato a scrivere e spesso hanno smesso presto di farlo. Ciò che in molti casi può “costringerli” – in un senso generalmente psicologico – a ricominciare l’atto di scrivere, in modo non più strumentale, è la possibilità o la necessità inevitabile di vivere le esperienze della propria alienazione, cioè della propria esposizione all’altro o a “qualcosa d’altro“, che può giungere fino alla perdita della propria consistenza e della vita. Si può vivere l’esperienza della propria alienazione nell’esposizione all’altro fino alla perdita di sé nella fusione che è propria della passione amorosa al di fuori della riflessione, ma anche nei sogni o nella

creazione estetica o artistica. Infine ognuno deve inevitabilmente vivere l'esperienza della sua esposizione radicale alla propria mortalità, cioè alla possibilità continua del suo annientamento mediante la malattia. L'uomo può tentare di ignorare o perfino di negare questi vissuti mediante la rimozione della possibile esperienza di tutto ciò, che viene percepito come negazione o abbandono di sé. Ma esiste anche la possibilità di fare e di compiere l'esperienza dei modi nei quali io ho tentato di comprendere, di ricomprendere e interpretare "ciò che" ho vissuto; posso interpretarlo come ciò che ho voluto o dovuto, oppure come dati (da vivere) che hanno formato e costituito, cioè "scritto" la mia storia. In quest'ultimo caso, la "scrittura" appare come l'atto che rende all'essere umano l'esperienza dei suoi vissuti come di una storia che ha e che gli dà un senso proprio, in quanto essere umano e individuo. Inoltre nell'esperienza della scrittura può aver luogo la percezione della propria alterità a se stesso, cioè del fatto che "Io è un altro", secondo l'espressione di Rimbaud; naturalmente si tratterebbe di un percepire più o meno cosciente, non certo di un riconoscimento nel senso dialettico di "presa di coscienza". Bisogna considerare che, nell'espressione "esperienza della scrittura", il genitivo va inteso in senso soggettivo e oggettivo, si tratta cioè dell'esperienza che la scrittura compie di se stessa.

Questa prima problematica, che potremmo riassumere come *il problema dell'esperienza degli atti della scrittura*, è all'origine di questa ricerca. Inizialmente, il suo ipotetico approdo a una percezione dell'alterità dell'io non sembrava di per sé significativo rispetto al concetto freudiano dell'inconscio, perché la possibilità che la propria alterità sia data all'essere umano potrebbe essere interpretata altrettanto fondatamente o legittimamente nel senso dell'essere, della finitezza o della trascendenza, e non necessariamente nel senso di una presa di coscienza dell'inconscio, cioè dell'Es da parte dell'Ego, come abbiamo appena detto. Inoltre l'esperienza degli atti della scrittura si è dimostrata fin da subito una problematica nel senso letterale del termine, perché ciò che essa attua è soprattutto l'apertura di un insieme di problemi, riguardanti la definizione, lo sviluppo e le destinazioni dell'esperienza della scrittura stessa. Innanzitutto "la scrittura" come atto, esperienza e datrice di esperienze, ha potuto costituire l'origine intenzionale e motivazionale di questa ricerca in virtù della sua immediatezza ed estensione, e quindi anche della sua generalità astratta e imprecisa. Pensare l'esperienza della scrittura in relazione ai vissuti della passione erotica, dei sogni, della creazione artistica, dell'abbandono alla fede, fino al vissuto universalmente umano della propria mortalità e della malattia, pensare o immaginare tutto questo richiede una nozione estremamente estesa della "scrittura". Una nozione che sembra definire un insieme di atti in rapporto a certe facoltà: l'amore scrive e segna i corpi e le anime degli amanti; i sogni si iscrivono nella psiche e ne significano i desideri; le arti creano scritture di segni leggibili o immaginabili, visibili, palpabili o udibili, nelle quali i lettori o gli ascoltatori potrebbero riconoscere o meno qualcosa di se stessi; la fede crede

nella Parola come nella verità del Verbo, ne riconosce la presenza – nella Scrittura, negli altri e nel mondo –, e ad essa si abbandona e si affida; il pensiero della propria mortalità s’incarna nell’essere umano solo in un certo tempo e ad una certa età; la malattia segna la fine della carne. Dunque, prima ancora delle analisi argomentative, la scrittura si dava a vedere al pensiero immaginativo nei gesti affettivi, nella scrittura e negli atti interpretativi e terapeutici degli psicoanalisti, nelle opere artistiche, nella loro lettura e nel loro ascolto, nella Scrittura della Parola rivelata. Infine, i momenti nei quali le persone sono di fronte alla morte possono misteriosamente “ri-scrivere” la loro storia scoprendola, rivelandola e ricreandola, fino a ricostituire in un certo senso le loro esistenze. Ma in che senso e su quali fondamenti? Anche questa inspiegabilità ha contribuito a generare e a riformulare il problema dell’esperienza della scrittura. Tra le poche evidenze iniziali riguardo a tali problemi, emergeva che questi contesti precedono profondamente – forse in senso genetico e trascendentale – la differenziazione e dunque le distinzioni logiche e metodologiche tra l’ontologia, la psicologia, l’estetica e la teologia. Questa particolarità ha condizionato fortemente l’intero sviluppo della ricerca, obbligandola a non presupporre le differenziazioni logiche ed epistemologiche o disciplinari – soprattutto tra l’ontologia, la psicologia e le scienze e i sistemi sociali –, perché si doveva lasciare apparire fenomenologicamente, attraverso un’ontologia della loro donazione¹.

Tutte queste esperienze della scrittura lasciano apparire in fenomeni apparentemente molto diversi un tratto comune: la presenza dei ricordi e dunque la loro memoria. Chi ha amato o è stato amato, lo ricorda; i sogni possono essere ricordati deformandoli, mascherandoli, oppure possono essere rimossi dalla censura, come ha dimostrato Freud nel testo fondatore della psicoanalisi, “L’interpretazione dei sogni”; fin da Ulisse e dalle “Confessioni” agostiniane, la memoria permette allo scrittore di “confessare se stesso” e di “ricercare il tempo perduto”; colui che crede è un essere trasfigurato nella carne per poter rinascere a vita nuova nello spirito: ma può farlo in virtù dell’eucaristia, che ricorda e ripresenta i misteri redentori dell’incarnazione, della morte e della resurrezione. “Memento mori”, ammonivano i romani; logicamente, la propria mortalità dovrebbe essere pensata in modo prospettico e progettuale, cioè come possibile o reale in un futuro a venire. Invece ciò che le esperienze artistiche e psicoanalitiche e l’esperienza della malattia o della morte ri-scoprono, ri-velano e ri-creano sono proprio i ricordi del passato (ed eventualmente le mancanze e i traumi subiti); ciò avviene mediante la memoria, che li ripresenta sotto una luce nuova, fino a riscriverne il senso. *Qual è dunque il principio, il destino e il senso*

¹ Il prof. Michele Nicoletti ha giustamente osservato il “trattamento omologo” dei sistemi di pensiero e dei sistemi sociali. Quella esposta sopra è una delle ragioni iniziali e principali di questa scelta fenomenologicamente obbligata, per così dire.

dei nostri ricordi, e dunque della nostra memoria che li fa esistere per noi? Perché le esperienze di questi atti di scrittura si offrono nei modi del “ritorno” (ri-scoperta, ri-velazione, ri-creazione) a qualcosa di originario, di iniziale e dunque di verosimilmente storico? In altri termini: perché le esperienze di questi atti di scrittura si danno e appaiono come altrettante forme o fenomeni di riscrittura? Questo è stato il secondo interrogativo motore della ricerca, che approfondisce l'essenza del problema dell'esperienza degli atti della scrittura ed è all'origine della quinta e ultima parte di questa ricerca, la quale tenta di *riscrivere una storia per età delle facoltà umane di fronte alle forme e alle consistenze possibili dell'esperienza, dall'infanzia fino all'essere adulto*. In questo senso va inteso il tema presente nel titolo, cioè la scrittura come ontologia fenomenologica delle esperienze della donazione ricreatrice, mediante le esperienze dell'alienazione.

Un dato sul quale l'idealismo dialettico, la psicoanalisi e l'ermeneutica heideggeriana della fatticità sembrano concordare è il seguente: quanto più profondamente l'essere umano assume la propria soggettività, tanto più liberamente potrà superarla o trascenderla aprendosi all'altro, agli altri, ad altro. La nostra ricerca ha tentato di applicare questo principio non solo ripensando le ontologie e le fenomenologie di Hegel e di Heidegger (e molto più indirettamente di Husserl), servendosi dei risultati delle ricerche psicoanalitiche classiche e recenti (Freud, Winnicott, Mead e Spitz in particolare); al fine di verificarli, abbiamo anche tentato di applicare questi diversi sistemi teoretici ed ermeneutici a ciò che emergeva dalle esperienze legate alla memoria, ai ricordi e alla scrittura di persone realmente conosciute e di pazienti ascoltati durante gli anni di lavoro nei servizi psichiatrici e nelle divisioni ospedaliere per malati allo stadio terminale. Molto spesso è stato necessario il ricorso a ricordi personali e alle proprie esperienze di scrittura riflessiva o teoretica e di riscrittura estetica o poetica. La ragione di questa scelta è fondamentalmente metodologica, perché non sembra fenomenologicamente possibile ripensare le esperienze della memoria e della scrittura se esse non sono state vissute personalmente o nel loro darsi all'ascolto, come nel caso del dialogo con i pazienti. *L'intenzione fondamentale di questa ricerca è appunto in questo tentativo di riscrittura della storia delle facoltà e delle esperienze umane*. In esso è stato necessario lasciar emergere i contenuti dai fenomeni soggettivi nel modo più libero e spontaneo, accettando di accogliere e pensare dei dati apparentemente disordinati e accidentali. Il tentativo di comprendere le origini e le strutture della relazione pratica – o meglio pragmatica e utilizzatrice – o della relazione contemplativa del bambino rispetto al mondo ha fatto emergere dei fenomeni estremamente complessi, le cui relazioni non erano chiare: la donazione affettiva, la negazione, la mancanza e il bisogno. In questo contesto dell'infanzia sono emerse le prime “intuizioni di Dio”, talmente immediate e indeterminate che in esse la nostalgia dell'infinito sembrava confondersi con la nostalgia dell'elemento materno. Una

finalità successiva di questa parte della ricerca riguardava la presenza e lo sviluppo, nelle fasi che precedono l'adolescenza, di cognizioni metafisiche e idealiste, nonché di tendenze poetiche e mistiche che si confondevano reciprocamente. L'intuizione di Dio sembrava svilupparsi come una sorta di mediazione dell'esteriorità tra l'io e il mondo, e costituire il darsi della coscienza come un differenziarsi dell'essere pensante e dell'essere pensato. Una finalità ulteriore di queste analisi era di chiarire il comportamento immediato e quasi reattivo del pensiero dell'adolescente rispetto alla conoscenza scientifica del mondo. L'aderenza alla scienza si fonda su una relazione pragmatica e utilizzatrice del mondo? La reazione di rifiuto di questo approccio si fonda su una relazione contemplativa o teoretica al mondo? Un'altra motivazione di questa fase della ricerca era data dalla constatazione della presenza della riflessione nel giovane e del ruolo totalizzante di questa facoltà, capace di ontologizzare e di assolutizzare la dimensione idealista anche in senso estetico. Concretamente, la "Ragione" nel giovane può essere tanto narcisista da credere di essere il mondo, cioè l'io può credersi Dio, se crede di sapere o di poter sapere tutto – appropriandosene culturalmente, ad esempio -, e che tutto possa essergli rivelato. *Queste osservazioni psicologiche ed empiriche sono all'origine dell'analisi effettuata nella terza parte sulla presenza di una totalità ideologica o di un intero circolare nelle strutture dialettiche e fenomenologiche dell'ontologia di Hegel, cioè del pensiero razionale più potente nella tradizione occidentale, almeno nel senso enciclopedico.*

Nel corso di questo tentativo di riscrivere una storia per età delle esperienze delle facoltà umane, non a caso le esperienze della negazione e dell'alienazione – che avevano già contribuito a porre il problema della scrittura -, sono riemerse nella maturazione adulta del giovane. *Esse costituiscono la quarta formulazione dell'interrogativo iniziale della ricerca: che cos'è l'esperienza del negativo e della negazione? Il senso di quest'esperienza è distruttivo, fino all'annientamento, come nella percezione dell'alienazione da sé (anche nel senso in cui si dice di un folle che è alienato)? Oppure il senso di queste esperienze può essere costitutivo o "ri-costitutivo"? Questa seconda possibilità sembrerebbe emergere e aprirsi nel bisogno di "ricordare", cioè di riscrivere "il male" e le sofferenze subite, mediante la memoria, sulla pagina letteraria nel caso dello scrittore, oppure nel dialogo terapeutico tra il paziente e lo psicoanalista, che permette di ricordare e di significare qualcosa attraverso la parola, se è vero che tutto significa qualcosa. In entrambi i casi, estetico e psicoanalitico, qualcosa ci è dato dalla e nella memoria perchè è donato ad essa, che esso sia dato all'intuizione nel senso fenomenologico o meno. Se l'alienazione è percepita come una perdita, il riemergere dei ricordi nella memoria è invece percepito come "un dono o una donazione" di qualcosa: ma "di" che cosa e "per" che cosa, cioè a quale fine? Inizialmente ciò che sembra darsi o essere dato è unicamente "la propria storia". Il problema della*

relazione – apparentemente contraddittoria o almeno antitetica – tra le forme del negativo, il senso della negazione e, d'altra parte, la donazione di qualcosa alla memoria della propria storia, è l'origine teoretica e la motivazione iniziale delle prime due parti di questa tesi. Esse analizzano lo statuto ontologico della negatività riflessa, dell'esperienza dell'alienazione e dell'autocoscienza in Hegel, e in seguito la relazione tra la nullità originaria e abissale e l'esistenza in Heidegger. Il fine di queste analisi è di riconoscere dialetticamente e fenomenologicamente un senso alle esperienze dell'alienazione, della mortalità e dell'alterità, in vista della possibilità di un "essere dato" ("essere" minuscolo o maiuscolo), cioè della donazione o della sua rimozione e negazione. Esistono dei modi o un metodo che consentano all'essere umano di "fare esperienza" delle forme della negazione che lo hanno alienato senza averlo annientato? E' possibile che il pensiero rifletta sull'eventuale relazione tra queste esperienze e l'essere dato dei fenomeni della memoria, della "mia storia" e della scrittura? La riflessione può "rispettare e rendere" – per così dire – ciò che "mi nega" salvaguardando la sua e la mia fragilità, il suo e il mio senso? Ciò che "mi" nega, "si" nega anche alla mia scrittura?

Dobbiamo dunque chiederci se esiste una relazione tra il darsi o l'essere dato dei fenomeni della memoria, della storicità e della scrittura, per cui mi sarebbe dato di "ricordare la mia storia" e di ri-scrivere ciò che mi ha formato. Ciò potrebbe significare che le trasformazioni vissute dall'esistente ritornano alla loro formazione come a una fonte originaria, nel senso in cui l'adulto ritorna al bambino che egli è e diventa "ciò" e "chi" egli è, nel senso agostiniano e poi hegeliano. Le precedenti formulazioni delle motivazioni iniziali di questa tesi sono giunte a interrogarsi sul darsi di una donazione, che costituisce un problema e un'esigenza, ma che in quanto tale resta indefinita e dunque non spiega nulla. *Eppure il primo passo dovrebbe consistere proprio nel descrivere questa donazione: che cos'è la donazione e che cosa "contiene"? Che cosa è dato o mi è dato nel suo darsi o nel suo essere dato? Che cos'è l'essere di quei dati che mi sono (stati) donati?* Gli interrogativi precedenti potevano essere considerati, almeno entro certi limiti, come delle riformulazioni del problema iniziale, o meglio come suoi sviluppi e approfondimenti teoretici. Questo quinto interrogativo è ben diverso e si distacca profondamente dai precedenti, perché richiede l'apertura argomentativa di contenuti non più o non solo filosofici, ma anche psicologici, politici e teologici. Esso è all'origine delle scelte teoretiche fondatrici di questa ricerca, ed è sorto precisamente nei seguenti termini problematici: *che cosa ci è dato e che cosa viene a manifestarsi nelle differenti forme e nei tentativi di ri-scrivere la storia umana, nel senso individuale e universale?* Questa domanda si poneva molto concretamente rispetto alle realtà della Scrittura nel senso della Bibbia e della fondazione cristiana agostiniana della storia; ma anche rispetto alle realtà dell'idealismo dialettico, del materialismo storico, della ricomprensione o della rielaborazione psicoanalitica,

nonché di certi “Weltwerke” letterari, soprattutto la “Divina Commedia” di Dante Alighieri. Qualcosa sembrava avvicinare manifestazioni così differenti della ri-scrittura della storia umana ai problemi posti dalla donazione: la redenzione dell’umanità mediante l’incarnazione poteva essere pensata come una forma di ri-creazione attraverso l’alienazione e mediante la donazione? Solo un dover-essere ideale nel senso marxista può muovere e fondare il superamento politico o ideologico delle condizioni materiali dell’esistenza: ma che cosa dà al “Sollen” l’energia di ricomprendere dialetticamente la storia reale e di trasformarla progettualmente? Una questione analoga potrebbe essere posta a proposito dell’ontologia di Heidegger: come è dato l’essere e come è data la sua possibilità di fondare la differenza ontologica e la trascendenza dell’ente nel nulla²? Che cosa è dato nella ricomprensione interpretativa delle dimensioni biologico-pulsionali e sociali-normative dell’inconscio da parte della psicoanalisi? Se anche ci limitassimo a considerare una delle tesi fondatrici della teoria psicoanalitica, secondo la quale “il sogno è l’appagamento di un desiderio”, la questione resterebbe aperta: che cosa è dato nel desiderio, cioè qual è l’essere del desiderio³?

² Heidegger tratta queste tematiche non solo in « Essere e tempo », ma anche nei trattati « Che cos’è metafisica ? » e « Sull’essenza del fondamento ». Cfr. M. Heidegger, « Sein und Zeit » (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen. La traduzione italiana di Pietro Chiodi è « Essere e tempo », Longanesi, Milano, 1976. Data la continuità del confronto con quest’opera, essa sarà abbreviata da questo momento in poi con la sigla ET, seguita dall’indicazione del paragrafo in questione. M. Heidegger, « Was ist Metaphysik ? », Frankfurt, 1929. Traduz. ital. in Segnavia, Adelphi, Milano, 1987. M. Heidegger, « Vom Wesen des Grundes », Halle, 1929. Traduz. ital. in Segnavia, Adelphi, Milano, 1987.

³ Nell’ “Interpretazione dei sogni” del 1899 (in « Opere », vol. III, Bollati Boringhieri, Torino, 1973 ; trad. ital. di Fachinelli-Trettl), Freud definisce il sogno come un appagamento che viene deformato, mascherato e reso irriconoscibile dalla censura morale. Essa agisce mediante lo spostamento onirico, la condensazione e la sostituzione, le quali producono un contenuto rappresentativo differente e manifesto. Questo appagamento riguarda un desiderio represso, rimosso e dunque “inconscio”, cioè naturalmente e fisicamente presente (nel senso della “physis”), ma rimosso dalla censura morale che applica il “nomos” collettivo filtrato nell’individuo. Secondo Freud i fenomeni affettivi rivelano l’essere del desiderio, mentre il contenuto rappresentativo lo deforma e lo maschera per renderlo irriconoscibile. *All’origine dei desideri inconsci e rimossi sarebbe il materiale infantile; dunque l’essere del desiderio e dell’inconscio, cioè della realtà dello psichico tout court, sarebbe il ritorno all’origine infantile (che sarebbe anche un ritorno “dell’ ” origine), analogamente alla motivazione originaria di questa ricerca. Probabilmente la tesi secondo la quale “la meta è l’origine” è sottesa alla consistenza circolare – o perlomeno ciclica, autoreferenziale e riflessiva – del tentativo di riscrivere la storia delle esperienze delle facoltà umane, dall’inconscio allo sviluppo delle forme della coscienza e dall’infanzia fino alla consapevolezza adulta della propria mortalità. In questo contesto, l’essere del desiderio potrebbe rivelarsi circolarmente coincidente col desiderio di essere, cioè con il “conatus essendi” di Spinoza e con l’istinto biologico di autoconservazione. Ciò potrebbe aprire la riflessività del pensiero al desiderio di essere “uno, vero e buono”, nel senso religioso e/o fusionale, ma anche nel senso*

La prima sezione della quarta parte di questa tesi tenta di rispondere a queste domande cercando di riconoscere ciò che è dato e appare nei fenomeni teoretici, politici, psicologici e teologici dell'idealismo dialettico, del materialismo storico, del liberalismo capitalista, della psicoanalisi e della tradizione cristiana, buddhista e soprattutto induista. La trattazione non ignora né trascura le estreme diversità di questi ambiti di esperienza e di conoscenza, ma tenta di riconoscere in essi le logiche e le dinamiche della donazione, confrontandosi perciò con l'alienazione e la rimozione. Il titolo di "ontologia dell'esistenza sociale" non va assolutamente inteso come l'ambizione presuntuosa di fondare ontologicamente una filosofia sociale o pratica, bensì come un tentativo di analizzare fenomenologicamente il darsi delle forme della donazione quale si manifesta in certe forme filosofiche, politiche o ideologiche, psicologiche e religiose dell'esistenza nella nostra tradizione, con un breve raffronto con le religioni orientali.

dell'autenticità della consapevolezza, anche politica nel senso genuinamente aristotelico, oppure della "verità ideologica" nel senso criticato da H. Arendt.

PRIMA PARTE

L'ontologia della negatività tra Hegel e Heidegger. Dalla negatività riflessa dell'autocoscienza, attraverso l'alienazione, alla ricomprensione dialettica e progettuale della propria esistenza gettata nel nulla

1.1 Sintesi della prima parte

Nella prima parte di questa tesi verrà analizzato un problema decisivo per l'ontologia moderna. Si tratta del rapporto tra l'inizio e il principio fondamentale, che secondo Hegel troverà soluzione nella negatività riflessa dell'essere e del pensiero, che si realizza come il "riflettersi e riconoscersi nell'assoluto esser-altro (Anderssein) come in se stesso". La negatività riflessa esprime per Hegel la soggettività della sostanza. Il concetto di negatività riflessa costituisce

- non solo la struttura fondamentale della dialettica fenomenologica della coscienza, dell'autocoscienza e dell'esperienza storica della loro formazione,
- ma anche il fondamento del sistema filosofico di Hegel, del quale considereremo la dimensione ontologica della logica e le dimensioni psicologiche, antropologiche, estetiche e teologiche della filosofia dello spirito.

La nostra ipotesi generale è che l'analitica esistenziale del primo Heidegger ha raccolto e sviluppato nell'esistenzialità gettata e progettuale del « Dasein » quella nullità originaria che era potenzialmente intrinseca nella riflessività dell'autocoscienza hegeliana. Tenteremo di dimostrare innanzitutto che le forme hegeliane della negatività determinata, privativa e riflessa costituiscono la struttura logica

- della relazione tra le dimensioni gettata, deiettiva e progettuale dell'esistenza in Heidegger,
- della manifestazione della verità dell'essere al metodo fenomenologico nel senso heideggeriano dello svelamento (alétheia),
- e soprattutto della chiamata della coscienza a esistere autenticamente, cioè progettando la propria gettatezza nella consapevolezza della propria fondamentale nullità, cifra essenziale del pensiero del primo Heidegger.

In secondo luogo ci proponiamo di dimostrare che il primo Heidegger - in particolare in "Essere e tempo", ma anche nei trattati "Che cos'è metafisica?" e "Sull'essenza del fondamento" - apre

- il carattere riflessivo e totale delle forme della negatività e dell'autocoscienza hegeliane, capace di riassumere e di ricomprendere qualsiasi essere presupposto o immediato nella potenza mediatrice del pensiero logico-riflessivo,
- all'esperienza fenomenologica e radicalmente alienante dell'alterità assoluta del nulla, esperienza propria della nullità fondamentale dell'essere, dell'abissalità del fondamento (Ab-grund) e della possibilità continua della morte.

Vedremo che per noi esseri l'alterità assoluta è il nulla ; e il modo di percepirlo non è la comprensione ma l'alienazione da sè. Quest'alienazione è una sorta di autotrascendenza necessariamente finita, perchè l'io non può essere totalmente superato e trasceso, cioè « autoalienato ».

Dimostreremo in terzo luogo che proprio la negatività riflessiva, ripensata da Heidegger nei termini della nullità originaria, rende possibile che l'autocoscienza diventi esistenza, nell'atto di ricomprendere

- il proprio "essere-gettato" (Geworfenheit) e angosciato nel nulla di sè e del mondo, e la propria fuga nella deiezione, che rimuove il nulla riducendo l'essere alla mia utilizzazione materiale del mondo oggettivo degli enti
- nel senso della tensione esistenziale e progettuale del "poter-essere" e del "dover divenire ciò che si può essere", che già Hegel definiva "werden zu sich": "Dobbiamo ancora essere tutto ciò che non siamo ancora diventati, ma che siamo e possiamo essere da sempre"⁴.

La possibilità dialettica di ricomprendere qualsiasi presupposto e situazione consente a Heidegger di riaprire la condizione gettata, originaria e indecidibile dell'esistenza umana allo statuto di una potenzialità da attuare, progettandone ermeneuticamente il divenire e realizzando quel senso che rende la soggettività dell'io – cioè quel che erano il "cogito" cartesiano e l'autocoscienza hegeliana – veramente esistente come un'esistenza autentica. Se verificata, questa possibilità di ricomprendere dialetticamente ed esistenzialmente ciò che si dà in senso originario ed effettivo permetterà alla ricerca di interpretare alcune forme del darsi fenomenico di questo senso nella storia umana.

Cercheremo di pensare la relazione teologica tra la creazione e l'incarnazione come una "ri-creazione" dell'umanità mediante l'incarnazione in quanto alienazione e mediante il superamento della morte nell'amore come dono creatore e ricreatore di sè (donatio sui). In seguito, sarà possibile considerare la tensione marxista al superamento dell'essere materiale, proprio delle condizioni dell'esistenza sociale ed economica, nel dover-essere ideale o ideologico; in questo caso sarà necessario un confronto con la Scuola di Francoforte, e in particolare con Adorno, Marcuse, Fromm e Honneth. Potremo smascherare la

⁴ M. Heidegger, "Sein und Zeit" (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Traduzione italiana di P. Chiodi: "Essere e tempo", Longanesi, Milano 1976. Da questo momento in poi quest'opera sarà abbreviata con la sigla ET, seguita dal numero del paragrafo. Cfr. in questo caso ET §48.

trasformazione dei mezzi economici in fini esistenziali datori di senso, operata dal sistema capitalista mediante le strutture scientifiche fisico-matematiche, tecnologiche e informatiche; questo sistema non può che ridurre la "formazione" al sapere a un insieme di "informazioni", mediante i formalismi logico-matematici che si esprimono oggi nell'informatica. Infine l'analisi delle teorie di Freud potrà condurci a considerare la terapia psicoanalitica come una forma di ricomprensione, di recupero e di rielaborazione delle dimensioni biologiche e normative dell'inconscio.

Per giungere all'origine ontologica di queste possibilità dialettiche ed esistenziali, ci rivolgeremo nelle parti conclusive di questa ricerca alla scrittura come al riflettersi dell'autocoscienza nella memoria, che può ricreare "ab origine" la formazione dell'essere umano in relazione all'essere del mondo e dell'altro. Infine tenteremo di mostrare che la fenomenologia è strutturalmente e necessariamente un'estetica, e che solo quest'estetica dell'essere per la coscienza rende possibile un'ontologia dell'esperienza della donazione.

Legenda

A partire da questo punto, il richiamo continuo ai testi di Hegel richiede le seguenti abbreviazioni, che saranno usate soprattutto nelle note :

- F = « Fenomenologia dello spirito » (Jena, 1807)
- L = « Scienza della logica » (Norimberga, 1812-1816)
- HE = « Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio » (Heidelberg, 1817)
- H = « Enciclopedia delle scienze filosofiche » (Berlino, 1827-1830).

Per quanto riguarda Heidegger, « Essere e tempo » (1927) sarà abbreviato in ET, come abbiamo già anticipato in nota. Le indicazioni complete sui testi di Hegel e sulle abbreviazioni si trovano alla fine della bibliografia.

1.2 Introduzione storica all'orizzonte teoretico della ricerca

La filosofia greca si è definita come il pensiero logico della totalità di ciò che è e di ciò che è vero. Questa forma di pensiero ha potuto pensare solo tutto ciò che è pensabile logicamente, ma niente di ciò che non è - o non è ancora diventato - logico, che non presenta il carattere dell'interezza e che non rientra immediatamente nella sfera dell'essere. Il presupposto logico dell'identità formale dell'intero, rappresentato dal principio aristotelico di non contraddizione, ha realizzato l'impossibilità di pensare l'essere di colui che pensa – cioè il soggetto, principio e fine del pensiero - nell'atto di pensare,

perchè ciò avrebbe comportato l'assunzione della possibilità dell'alterità del negativo e quindi della contraddittorietà dell'essere. *Vedremo nel prossimo paragrafo che l'opinione è l'organo di questa identità formale, e quindi della logica e della conoscenza metafisica del contenuto del mondo.*

Il metodo logico e metafisico dell' interezza dell'essere porta all'assurdo di non poter pensare se stesso nè la totalità dell'essere, cioè la processualità della storia e l'alterità della morte, ma solo la sostanzialità statica e coerentemente formalizzabile di ciò che è. Di conseguenza, già durante la gremità, sono state piuttosto la poesia e soprattutto la tragedia a rappresentare l'essere umano che pensa ma che non sempre comprende, che riflette ma – probabilmente proprio perché non comprende – non cessa di sentire, che subisce e riceve non meno di quanto possa agire e dare. Medea e Giasone, Edipo e Antigone hanno rappresentato da sempre per l'uomo la sua alterità a se stesso e la contraddittorietà del suo stesso essere "uno, nessuno, centomila". Non a caso Hegel ha definito la tragedia greca come la vera antropologia dell'Occidente ; Derrida si è soffermato sullo statuto antitetico di Antigone, figlia e sorella di suo padre⁵ ; e Dante chiamava Maria « Vergine madre, figlia del tuo figlio »⁶.

Di fronte alla tragicità di questi limiti,

- il cristianesimo ha rivelato le possibilità della fede e della speranza e ha tentato di comprendere teologicamente lo statuto creaturale della finitezza umana in rapporto all'essere infinito⁷,
- mentre la filosofia moderna ha tentato di dimostrare l'essere del mondo a partire dalla coscienza dell'io, che si sente presente nei suoi atti e vissuti ; da Cartesio a Kant, la filosofia ha dubitato di ogni essere pensato, ma ha rimosso il dubbio sull'essere del pensante e del suo proprio pensiero, cioè sull' « esse » del « cogitans » nel « cogito » ; lo stesso "io penso" di Kant si interroga sui limiti del suo sapere, ma non sull'essere e sul divenire del suo io⁸.

Il sistema della scienza di Hegel, secondo il quale « Tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale »,

- ha esteso la ragione a tutto il reale,
- ma lo ha costituito primariamente, fondamentalmente ed esclusivamente nella totalità della ragione autocosciente:

⁵ J. Derrida et A. Dufourmantelle, « De l'hospitalité », Calmann-Lévy, 1997.

⁶ Dante Alighieri, « Divina Commedia », Paradiso, XXXIII, 1. In : « La Divina Commedia. Inferno. Purgatorio. Paradiso », comm. di T. Di Salvo, Zanichelli, Bologna, 1993-1998.

⁷ Lo ha fatto in particolare Agostino, a partire dalle tre meditazioni sulla Genesi che concludono le sue « Confessioni » (397-401), e soprattutto nel trattato su « La trinità » (399-419). Cfr. Agostino d'Ippona, « Le Confessioni », Edizioni Paoline, Milano , 1987-1995 (tr. it. e note di A. Landi) ; « La trinità », a cura di G. Beschin, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1973, vol. IV.

⁸ Cfr. ET §10.

- una volta percorso il cammino fenomenologico della sua formazione, la ragione hegeliana assume coscienza di sé e della sua storia, e diventa capace di pensare mediante il concetto l'essenza di tutto ciò che è, dell'essere umano e dell'essere del mondo.

Al sommo delle sue ambizioni, la logica umana pretende di essere di per sé onto-logica, e di diventare pensiero delle verità che l'essere offre.

1.3 Il problema dell'inizio, dilemma o risorsa dialettica, ermeneutica e analitica ?

La logica dell'opinione in Hegel e la deiezione secondo Heidegger

Seguendo il filo conduttore della problematica hegeliana del cominciamento e del fondamento, *mostreremo*

- *come essa concresca su una vera e propria fenomenologia della negatività della coscienza e dell'essere,*
- *la quale si configura come il divenire se stesso del soggetto (werden zu sich) nella sua totale consistenza fenomenologica e logica,*
- *a partire dalla logica sostanziale dell'opinione, attraverso l'intenzionalità oppositiva della coscienza e mediante la negatività riflessa dell'autocoscienza e dell'essere stesso.*

Hegel si trova di fronte al dilemma moderno tra un cominciamento assolutamente anipotetico (Anfang), e perciò paradossalmente incapace di incominciare, procedere e fondare e, d'altra parte, un principio che abbia in sé la potenza e l'energia di fondare (Grundsatz), e quindi necessariamente la presupponga in quanto metodo e oggetto. Se la filosofia è la « considerazione pensante degli oggetti », e il pensiero è contemporaneamente la filosofia e l'oggetto della filosofia, allora il cominciamento è il riflettersi del pensiero. In questo modo il presupposto dato viene ricompreso nell'interiorità e nella contemporaneità del pensiero che lo pone, il quale diventa il prodotto di se stesso: già qui emerge la dialettica della ricomprensione circolare della datità presupposta, che si rivelerà decisiva.

La possibilità di questa ricomprensione dialettica consentirà

- *a Marx di formulare la legge dell'azione reciproca secondo la quale, se da una parte le condizioni dominanti dell'esistenza sociale, economica e politica hanno determinato le produzioni ideologiche delle coscienze, d'altra parte la coscienza può e deve trasformare reattivamente le condizioni materiali della sua situazione esistenziale*
- *a Heidegger di liberare l'effettività della gettatezza angosciante del Dasein dalla sua rimozione deiettiva nel mondo degli enti, e di riaprire l'esistenza alla comprensione progettuale del suo "essere-stata-gettata" nel senso del poter-*

essere decisa; la posta in gioco è dunque l'ermeneutica della fatticità e l'analitica dell'esistenza

- a Freud di realizzare la terapia psicoanalitica come un'opera civilizzatrice, che sviluppa lo spazio percettivo e l'organizzazione della coscienza, affinché l'io si liberi dall'inconscio sociale e normativo e si riappropri dell'inconscio biologico e pulsionale : « Dov'era l'Es deve giungere ed esserci l'Io »⁹.

La possibilità della ricomprensione dialettica, ermeneutica e analitica incontra però a questo punto la difficoltà strutturale seguente: la struttura riflessiva e quindi autoreferenziale del pensiero può incominciare la totalità dell'essere senza presupporla estrinsecamente solo se il pensiero « è » l'essere nella sua stessa totalità, che ha in sé il proprio altro. Ma, nel caso di Hegel, l'identità del pensare e dell'essere è il risultato dell'esperienza fenomenologica della coscienza: com'è dunque possibile che il pensiero « divenga » il cominciamento assoluto di tutto ciò che è? Esiste una struttura in grado di rendere pensabile l'unità cooriginaria della totalità fenomenologica e logica dell'essere? Questa ipotetica struttura sarà in grado di garantire l'assolutezza del pensiero iniziale? Secondo quanto anticipato all'inizio di questo paragrafo, *dimostriamo che questa struttura è la negatività riflessiva della coscienza, del pensiero e dell'essere.*

⁹ S. Freud, « Lezioni d'introduzione alla psicoanalisi » del 1933 (lezione XXXI), in : *Opere*, Boringhieri, Torino, 1968-1993 ; vol. XI. In « Totem e tabù » del 1913 (in: *Opere*, op. cit., vol. VII), Freud analizza la genesi storica della morale e sostiene che il Super Io è l'erede dei desideri edipici incestuali, aggressivi o cannibalici attraverso le generazioni, ed esso incarna la negazione in quanto divieto. Ciò significa che il Super Io - cioè la coscienza morale che esercita sull'Io le funzioni di osservazione, di giudizio, di interdizione colpevolizzante, di rimozione delle pulsioni pericolose per l'Io e di esigenza ideale (gli ideali dell'Io) – si genera edipicamente e si trasmette storicamente nelle tradizioni valoriali delle generazioni. Da un punto di vista ontogenetico, questo processo di assunzione della propria storia e di apertura a un suo superamento veramente costruttivo, cioè costitutivo e strutturante, si concretizza nell'instaurazione del Super Io, che A. Bourguignon definisce nei termini seguenti: « da una parte un'identificazione ai genitori vissuti come grandiosi e onnipotenti, dall'altra la scomparsa del complesso di Edipo, che avviene quando il bambino si allontana dai suoi genitori rivolgendosi ad altri modelli (maestri, eroi...), e quando le immagini dei genitori sono "de-idealizzate", e ricondotte al loro valore effettivo" ». Cfr. la voce « Freud Sigmund » di A. Bouguignon nel « Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale », diretto da M. Canto-Sperber, PUF, Paris, 1996-2004 ; pagg. 756-761. Perfino il legame con l'esigenza marxista di modificare le strutture – essendo « strutturale » l'ineguaglianza umana delle classi sociali, come nota J. Bidet – emerge nel celebre scritto freudiano « Il disagio della civiltà » del 1929 (in: *Opere*, op. cit., vol. X). Dopo aver notato che colui che nella vita terrena « ama il prossimo suo come se stesso » subisce l'aggressività dell'altro, Freud sostiene che « fino a quando la virtù non sarà ricompensata già su questa terra, l'etica predicherà inutilmente. Sembra anche a me (!) innegabile che una modificazione reale del rapporto degli uomini al possesso dei beni servirà in questo senso molto di più di qualsiasi precetto etico » (op. cit., p. 277).

L'analisi sistematica della logica dell'opinione nella "Fenomenologia dello spirito" e nella "Scienza della logica" di Hegel dimostra che essa è - nel contempo, ma a diversi livelli del sistema - l'organo della potenzialità della sostanza (cioè dell'essere) e l'elemento dell'esperienza dialettica della coscienza, ma anche della negatività riflessa che costituisce il pensiero della totalità dell'essere:

- l'opinione presuppone inconsciamente la negatività riflessa, ma essa è (consapevolmente) l'identità iniziale fissa, puntuale nello spazio e istantanea nel tempo;
- essa tenta di ridurre la contraddizione alla diversità indifferente, e quindi all'identità in contraddittoria, applicando il principio di non contraddizione e del terzo escluso;
- ma paradossalmente l'opinione manifesta, proprio nella sua identità, la sua negatività riflessa e contraddittoria; in particolare nella logica dell'opposizione l'identità dell'essere si manifesta unicamente come la negatività del suo riflettersi in ciò che gli è altro;
- manifestando il suo presupposto, l'opinione nega se stessa, trapassa nell'opposizione della coscienza intenzionale e diventa l'identità costitutiva della riflessione, propria del pensiero autocosciente e dell'essenza dell'essere.

Secondo Hegel, l'opinione comune è l'organo per cui

- la coscienza è il sapere sostanzialmente opposto all'alterità del suo oggetto (la sostanzialità del sapere e dell'essere),
- e il pensiero formale conosce la verità adeguandosi all'oggetto in sé compiuto, ma senza uscire da se stesso.

Pertanto Hegel imputa all'opinione un raggio d'azione estremamente esteso e rischioso; essa rappresenta per lui il fondamento soggettivo e accidentale dell'intelletto e della parvenza ingannatrice, della positività della scienza e della singolarizzazione mortale dell'intero organico: l'opinione è l'organo della morte. Vedremo – già nel prossimo paragrafo e poi nel paragrafo 5.6 di questa ricerca - che la relazione tra l'opinione, l'intelletto e la coscienza soggettiva svolgerà una funzione importantissima nello sviluppo psicologico e cognitivo del soggetto.

Analizzando i paragrafi 9 e 48 di « Essere e tempo », dimostreremo come allo statuto dell'opinione comune secondo Hegel corrisponda in Heidegger l'immedesimazione deiettiva nell'inautentico, che fugge e rimuove la nullità angosciante dell'essere, dell'esserci e del mondo indaffarandosi nella gestione del mondo degli enti. Esempi di questa "fuga dalla libertà" – nel senso del titolo e della teoria di E. Fromm - sono i soggetti che si limitano a esercitare la conoscenza scientifica, il controllo tecnologico, il possesso e lo sfruttamento capitalistico delle risorse oggettive e utilizzabili del mondo. Potremmo dire che le dimensioni dell'opinione comune e della deiezione delineano l'estremo dell'inautenticità rispetto alla fatticità della gettatezza presupposta e alla possibilità di ricomprenderla dialetticamente nei termini hegeliani della

riflessione, oppure progettualmente nei termini heideggeriani dell'ermeneutica dell'esistenza.

1.4 L' opinione come fondamento del "Verstand", il rapporto negativo dell' opinione con la coscienza e la progressiva concrecenza tra l' opinione, l' intelletto e la coscienza

Tenendo presente la logica dell'opinione, consideriamo i paragrafi delle Enciclopedie hegeliane di Heidelberg e di Berlino che trattano la metafisica dogmatica ¹⁰, soprattutto quella di Wolff e Leibniz; potremmo definirla mediante tre caratteristiche specifiche:

- essa è il semplice modo di vedere gli oggetti della ragione da parte dell'intelletto (die blosse Verstandes-Ansicht)
- essa presuppone che la conoscenza dell'assoluto possa aver luogo attribuendogli dei predicati¹¹;
- la metafisica diventa dogmatismo perché, secondo la natura delle determinazioni finite, deve applicare a due determinazioni che siano opposte il principio del terzo escluso.

E' evidente che l'articolazione proposizionale e la logica dell'opinione e dell'intelletto coincidono; questo dimostra testualmente il significato anche storico dell'opinione, in quanto organo dell'immediatezza sostanziale della metafisica dogmatica. Possiamo interpretare il coincidere di queste forme della conoscenza senza appiattirle nell'identità (ciò non spiegherebbe perché Hegel continua a chiamarle con nomi diversi), bensì considerando l'opinione come il nucleo originario o il fondamento del "Verstand"¹², della fissità del suo astrarre e differenziare secondo i noti princìpi formali.¹³ L'intelletto compare nei commenti

¹⁰ HE 19-21; E 29-32.

¹¹ Si veda al riguardo Marx, 1967. In base all' Introduzione alla « Fenomenologia dello spirito », Marx interpreta la riflessione assoluta come il concetto ch'è giunto a se stesso. La singola proposizione non può esprimere la riflessione assoluta nella sua struttura; solo il testo può realizzarla ed esprimerla.

Rametta, 1992 si occupa del rapporto tra forma proposizionale e contenuto filosofico (p.94-101) e del problema dell' esposizione speculativa anche in rapporto al modello matematico (p.254sgg.)

¹² Paraspuro (1983-84) e Pöggeler (1976) parlano addirittura di "sapere opinante del Verstand" quando esso tenta invano di fissare l'oggetto, che gli si rovescia nella negazione; cfr. anche le considerazioni di Bonsiepen (1977) sulla relazione tra Verstand, opinione e negatività a p. 52 della "Logica" 1812.

¹³ Cfr. Gadamer, 1971; lo studioso tratta il ruolo dell' opinione e la sua configurazione specifica nel cominciamento logico.

alle determinazioni pure della riflessione appunto come l'organo delle leggi formali. Dunque l'opinione verrà progressivamente sussunta nell'intelletto, ma non cesserà mai di esercitare la sua specifica funzione logica e ontologica¹⁴. Vedremo però che questa sussunzione sarà qualcosa di ben diverso da una semplice inclusione logico-formale. I termini di questa integrazione costituiscono la nuova formulazione del problema del rapporto tra l'opinione e l'intelletto; ricaveremo elementi utili al riguardo seguendo e discutendo l'esito della parabola dell'opinione.

Consideriamo i termini dello scacco dell'opinione nella Prefazione alla « Fenomenologia dello spirito », tenendo presente che nel prossimo paragrafo analizzeremo sistematicamente questo tema nell'Introduzione alla « Scienza della logica »:

- *l'opinione sorvola la cosa, si attacca sempre ad altro, e resta presso di sé*
- *anziché occuparsi di attingere la cosa, indugiare in essa, obliarsi in essa, essere presso di essa e abbandonarsi (darsi, sacrificarsi, sich hingeben) ad essa*¹⁵.

Questo importante passo basterebbe da solo a ristabilire la paternità teoretica del motto husserliano “Alle cose stesse!” Esso esprime il rapporto tra l'opinione e la coscienza; questo rapporto è un puro prescindere e ignorare, un escludere a priori e secondo un principio (appunto il terzo escluso) l'esperienza di quella coscienza che comprende l'opinione, e che l'opinione inconsapevolmente presuppone, in quanto essa è - inconsapevolmente - nell'opposizione e nella logica della riflessione.

L'opinione evita l'alterità identificandola con la contraddizione ed escludendola: in questo modo essa può restare presso di sé. L'opinione è strutturalmente impossibilitata a indugiare nella cosa - Hegel usa qui il faustiano "Verweilen" - fino ad alienarsi in essa, perché l'opinione può solo identificare tutto con sé oppure proclamare contraddittorio e falso, e quindi escludere dall'essere. Il rapporto tra l'opinione e la coscienza è quindi la negazione della coscienza e dell'autocoscienza da parte dell'opinione: essa nega ciò in cui essa esiste (cfr. il secondo punto della sintesi dedicata alla logica dell'opinione nel paragrafo 1.3).

¹⁴ Schulz-Seitz (1973) sostiene che non vi è dubbio che l'opinione mantenga un suo significato specifico ineliminabile in tutto il sistema. Ma presuppone senz'altro la funzione che Gadamer (1971) attribuisce all'opinione nel cominciamento logico (pur essendo in disaccordo al riguardo), cioè il differenziare le determinazioni contraddittorie, senza ricercare gli ulteriori luoghi e i fondamenti.

¹⁵ F 11(3).

Notiamo anche che l'affermazione del vero come risultato, e l'esclusione del processo dimostrativo che lo produce, implica l'impossibilità di riconoscere e tematizzare l'atto produttivo o dimostrativo, cioè il risultare della verità. Quindi già nel primo contenuto dell'opinione emerge la sua negatività rispetto all'automediazione e all'autocoscienza (e in ultima analisi allo stesso metodo della negazione determinata)¹⁶.

Inoltre l'opinione giudica i diversi risultati finali dei sistemi filosofici, i quali sono a loro volta giudizi: anche in questo senso è evidente il distanziarsi strutturale dell'opinione dalla "cosa stessa", cioè dalla verità. Questa distanza raddoppia il rapporto di mediazione intenzionale – anch'esso già duplice – tra l'idea del soggetto, il significato dell'osservazione e la cosa stessa.

Il passo che conclude l'esposizione dell'opinione nella terza pagina della Prefazione alla « Fenomenologia dello spirito » conferma che l'opposizione, intesa come contraddizione in atto, è un presupposto inconcepibile per la coscienza, la quale - al suo livello iniziale di opinione incosciente e poi di intelletto - non può riconoscerlo ma solo ridurlo all'unilateralità, attributo notoriamente specifico dell'attività del "Verstand".

*Viene così confermata non solo l'incoscienza dell'opinione, ma anche il rapporto di progressiva concrenza e stratificazione tra l'opinione, l'intelletto e, a un livello più complesso, la coscienza*¹⁷.

¹⁶ Cfr. Richli, 1971-1972.

¹⁷ Commentando la "Prefazione" e l' "Introduzione" alla « Fenomenologia dello spirito » di Hegel, Gadamer (1971) sostiene che la scientificità del metodo dialettico della « Fenomenologia » non consiste nel concrenza di contenuti sempre più pieni, bensì nell'esperienza dialettica della contraddizione, per cui la coscienza deve mutarsi insieme alla sua opinione sull'oggetto (cfr. F 59(75)). La necessità scientifica consiste, secondo Gadamer, nel procedere della coscienza tra la pretesa opinata e il contenuto realmente detto, nella contraddittorietà e quindi nell'inadeguatezza che vige tra il detto e l'opinato (qui si fa evidente riferimento alla certezza sensibile, ma Gadamer non pone esplicitamente questo limite). Schulz-Seitz (1973), nella sua risposta polemica al saggio del Gadamer, sostiene che per Hegel l'opinione ha il suo fondamento solo nell'incoscienza (Bewußtlosigkeit) di ciò che è; la studiosa imputa al Gadamer di considerare il cominciamento della logica come una "correzione dell'opinione", e obietta che il "Meinen" non è limitato al cominciamento della logica, bensì è presente in tutti i gradi della Scienza della logica. In realtà Gadamer sostiene che nel cominciamento dilegua la soggettività privata dell'opinione, e non che questa in quanto tale scompaia definitivamente dalla logica.

Infine la Seitz associa la logica dell'opinione alla riflessione estrinseca propria della diversità.

1.5 La critica hegeliana dell'intenzionalità della coscienza, che resta presso di sé anziché divenire il proprio altro

Nella Prefazione alla « Fenomenologia dello spirito » Hegel sviluppa una critica dell'intenzionalità della coscienza che ci sembra restare insuperata dalle fenomenologie contemporanee, anche dopo Husserl; solo Heidegger si è dimostrato capace di affrontare i profondi paradossi ai quali essa dà strutturalmente luogo.

Secondo Hegel, l'opinione comune esprime la struttura naturale della nostra coscienza ordinaria, apparente e fenomenica. La nostra coscienza è intenzionale perchè essa è il sapere di tutto ciò che le si dà e le appare oggettivamente come reale; essa opina di corrispondervi e di adeguarvisi nei modi logici della verità. In realtà, anzichè obliarsi nella cosa ed abbandonarsi (*sich hingeben*) ad essa fino a poterla attingere, l'opinione si limita a giudicare il contenuto dei "risultati finali" delle cose e delle persone del suo mondo.

Di conseguenza, l'opinione e la nostra coscienza non escono mai da sé, cioè da loro stesse, all'incontro dell'altro e degli altri, ma restano rinchiusa nel loro narcisismo riflesso in sé, rispetto al quale l'altro non può che "essermi l'opposto", per così dire. Vedremo che

- l'intenzionalità riflessa della coscienza corrisponde all'assenza e alla mancanza dell'alienazione all'incontro di ciò che si dona;
- essa corrisponde quindi all'impossibilità tanto di riconoscere l'altro in sé, quanto di accogliere l'essere e gli esseri.

Alla coscienza umana a questo stadio non resta che esercitare la conoscenza come l'atto di un soggetto – il mio io – su degli oggetti a lui opposti in un mondo per lui esterno, che Heidegger chiamerà il mondo-ambiente (*Umwelt*). La conoscenza scientifica, il controllo tecnologico, il possesso e lo sfruttamento capitalistico delle risorse oggettive e utilizzabili del mondo sono le modalità principali di questo esercizio della conoscenza intenzionale, obiettivante e oppositiva.

La critica di Hegel allarga il suo raggio d'azione e coinvolge il carattere formale e autistico, per così dire, del pensiero intenzionale e della logica che oggi chiameremmo "scientifici". Per rendersi conto della portata teoretica di questa critica è necessario seguire le tre articolazioni del suo sviluppo.

1) In primo luogo Hegel critica la logica della coscienza, che separa il contenuto materiale della verità dalla forma della certezza di un pensiero che in questo modo si ritroverebbe ad essere vuoto: "Il concetto che fino a qui si è avuto della logica è basato sulla separazione, presupposta una volta per sempre nella coscienza ordinaria, del contenuto della conoscenza dalla forma di essa, sulla separazione cioè della verità e della certezza (*Gewissheit*). Si presuppone in primo luogo che la materia del conoscere sussista in sé e per sé quale un mondo bell'e compiuto al di fuori del pensiero, che il pensiero sia di per sé vuoto, che

sopravvenga a quella materia estrinsecamente quale una forma, si riempia di essa, e solo con questo acquisti un contenuto e così diventi un conoscere reale”¹⁸.

2) In secondo luogo Hegel considera la verità, che questa logica definisce come l'accordo (l' "adaequatio" scolastica) di un pensiero manchevole che si adatta a un oggetto in sé compiuto: “Questi due elementi poi, (dato che secondo questa maniera di vedere debbono star fra loro nel rapporto di elementi, ed il conoscere ne viene composto in guisa meccanica o, al più, chimica) vengono ordinati l'uno di fronte all'altro per modo che l'oggetto sia un che di già di per sé compiuto, un che di già pronto, che per la sua realtà possa perfettamente fare a meno del pensiero, e che all'incontro il pensiero sia qualcosa di manchevole cui occorra completarsi in una materia, e cioè rendersi a questa adeguato quale una cedevole forma indeterminata. Verità è l'accordo del pensiero con l'oggetto; e al fine di produrre quest'accordo (poiché esso non sussiste in sé e per sé) bisogna allora che il pensiero si adatti all'oggetto”¹⁹.

Questo testo ci consentirebbe persino di applicare una sorta di sospetto psicanalitico sulle ragioni della logica formale, considerando che già nel “Simposio” platonico l'eros desidera sempre la cosa o la persona che non possiede, di cui si sente privato e che egli stesso “non è”. Lacan sembra riprendere Platone mediante l'analitica heideggeriana dell'esistenza quando sostiene

- che il desiderio del soggetto è il fatto che egli ha bisogno della presenza dell'oggetto che (gli) manca,

- e che l'oggetto è perduto e permane obiettivamente assente a partire dalla morte del padre simbolico, ipotizzata da Freud in “Totem e tabù” per poter spiegare edipicamente la genesi storica della coscienza morale e delle sue funzioni.

3) Infine Hegel critica l'esito della logica della coscienza: il modificarsi del soggetto, che non diventa mai “il proprio altro”, oggettivandosi nell'alterità dell'oggetto: “In terzo luogo, in quanto la diversità della materia e della forma, dell'oggetto e del pensiero non viene lasciata in quella nebbiosa

¹⁸ Questa citazione e le tre seguenti sono tratte da Hegel, « Scienza della logica » (1812-1816), Laterza, Roma-Bari, 1981 ; pagg. 25-26. Modifico leggermente la traduzione del Moni (1924-1925) per adattarla all'italiano corrente.

¹⁹ Questo testo ci consentirebbe persino di applicare una sorta di sospetto psicoanalitico sulle ragioni della logica formale, considerando che già nel “Simposio” platonico l'eros desidera sempre la cosa o la persona che non possiede, di cui si sente privato e che egli stesso “non è”. Lacan sembra riprendere Platone mediante l'analitica heideggeriana dell'esistenza quando sostiene che il desiderio del soggetto è il fatto che egli ha bisogno della presenza dell'oggetto che (gli) manca, e che l'oggetto è perduto e permane obiettivamente assente a partire dalla morte del padre simbolico, ipotizzata da Freud in “Totem e tabù” per poter spiegare edipicamente la genesi storica della coscienza morale e delle sue funzioni.

indeterminatezza, ma viene presa più determinatamente, ciascuna di queste è una sfera tagliata fuori dell'altra.

Nel suo ricevere la materia e formarla, il pensiero non va perciò oltre a se stesso; il suo ricevere la materia e il suo adattarsi ad essa rimane una modificazione sua; esso non diventa con ciò il proprio altro (e il conscio determinare appartiene del resto soltanto al pensiero). Così anche in quanto si riferisce all'oggetto il pensiero non giunge, nel suo uscire da sé, all'oggetto, ma questo rimane quale una cosa in sé, quale un mero al di là del pensiero ».

La conclusione di Hegel è la seguente: "Queste vedute intorno al rapporto fra soggetto ed oggetto esprimono le determinazioni costituenti la natura della nostra coscienza ordinaria (*gewöhnlich*), la coscienza apparente (*ercheinend*) o fenomenica. Ma quando questi pregiudizi si trasportano nella ragione, quasi che nella ragione avesse luogo lo stesso rapporto, quasi che un tal rapporto avesse in sé e per sé verità, allora essi diventano gli errori di cui la filosofia è la confutazione, condotta attraverso ogni parte dell'universo spirituale e naturale, o meglio gli errori che impediscono l'accesso alla filosofia, e che perciò convien deporre alla sua soglia".

Una delle conquiste più alte della Fenomenologia hegeliana, sulla quale ogni fenomenologia dovrebbe meditare, consiste nell'aver riconosciuto la paradossalità della nostra coscienza: l'intenzionalità della coscienza è per definizione il suo adeguamento veritativo all'oggetto; *ma* proprio in questo modo la coscienza resterà sempre presso di sé, prigioniera di quell'intrascendibile autoreferenzialità che Hegel ha ritenuto propria di tutto il pensiero moderno, dal cogito cartesiano alla categoria kantiana, prigioniera del suo esilio dall'essere della cosa in sé; Heidegger stesso ha riconosciuto la non-apertura all'essere del / nel mondo nell'« Io penso » di Kant. Se la metafisica greca era prigioniera dell'identità formale dell'essere, la modernità fonda questa prigionia sulla soggettività della coscienza rispetto all'oggettività dell'essere e la chiama « teoria della conoscenza » (*gnoseologia*), coerente con quella teoria aristotelica delle affezioni oggettive dell'anima che Kant presupporrà nei termini della « *Sinnlichkeit* ». Dovremo comprendere l'apertura di Hegel al progetto di una fenomenologia che costituisca un inizio realmente nuovo; andare oltre se stessi significa diventare altro da sé e divenire il proprio altro, per incontrare l'essere della cosa stessa a prescindere dalle garanzie che la certezza veritativa del pensiero offre alla conoscenza intenzionale. Se l'intenzionalità della coscienza non si aliena, cioè non esce da se stessa e non diventa il proprio altro, essa è destinata a ricadere fatalmente nell'autoreferenzialità intrascendibile della soggettività, alla quale non resta che la vuota incontraddittorietà formale della verità intenzionale per sopportare e compensare l'inattingibilità dell'essere.

1.6 Come trascendere l'intenzionalità della coscienza? L'essere, il soggetto e il divenire di se stesso

E' evidente che, di fronte alla profondità teoretica della critica di Hegel alle possibilità del pensiero umano, l'unico sbocco possibile consiste nel superamento delle strutture costitutive della coscienza, cioè dell'intenzionalità e del suo atto di opposizione del soggetto alle forme dell'essere ridotte ad oggetto o, nel linguaggio di Heidegger, a enti. Vedremo che lo statuto della negatività riflessiva della coscienza, del pensiero e dell'essere è il concetto chiave di questo superamento.

Hegel concentra i cardini di questo superamento in due affermazioni divenute celebri:

- 1) "La sostanza viva è l'essere il quale è in verità Soggetto"
- 2) e "Il vero è il divenire di se stesso".

1) La prima affermazione significa

- che l'essere della sostanza è diseguale rispetto a se stesso,
- che l'identità dell'essere è solo nella negatività del suo riflettersi in altro come nel suo altro; l'essere stesso della sostanza si differenzia da se stesso e si oppone a se stesso nei termini dell'oggetto e della coscienza che riconosce, nega e supera la propria intenzionalità, ma anche la propria alienazione.

In questo modo, mediante l'energia del negativo, l'essere della sostanza assume riflessivamente coscienza di se stesso in tutta la sua contraddittorietà, e ritorna a riappropriarsi della sua soggettività. *Dimosteremo che solo a queste condizioni ha ontologicamente senso per l'essere umano dire "Io è un altro" (Rimbaud), "Se stesso come un altro" (Ricoeur), "Uno, nessuno, centomila" (Pirandello); affermazioni che potremmo riassumere in "Je suis un autre que moi".* Questa teoria ci sembra il luogo ontologico più alto dell'idealismo, ma anche di tutta la filosofia moderna, come Heidegger mosterà di capire già nelle sue lezioni sulla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel (1930-1931) e poi ancora più profondamente nel saggio "Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität" (1938-1941). Hegel stesso ne era perfettamente consapevole, dato che considerava la negatività riflessa dell'essere non solo come la struttura che esprime il farsi soggetto della sostanza, ma anche come la potenza generatrice di tutte le strutture fenomenologiche, ontologiche e dunque logiche del suo sistema. Vedremo che *l'unità dell'autocoscienza nella ragione in quanto spirito e la pensabilità dell'essenza dell'essere mediante il concetto trovano la loro possibilità nelle strutture ontologiche della negatività riflessiva.*

2) L'affermazione secondo la quale "Il vero è il divenire di se stesso", è il secondo cardine del superamento della struttura intenzionale e oppositiva della coscienza rispetto alla realtà oggettiva del mondo. Essa fa riferimento al circolo

ermeneutico del soggetto, che presuppone inizialmente l'intero e la propria fine mortale come il proprio fine da realizzare.

- L'inizio è chiamato e finalizzato a divenire se stesso ritornando in se stesso come un soggetto compiuto dalla sua consapevolezza riflessiva;
- pertanto la scienza filosofica è il circolo di quel procedere (Fortgang) che è contemporaneamente un retrocedere (Rückgang): retrocedere al fondamento originario del cominciamento immediato,
- il quale però risulta da quest'ultimo come « Grundlage », cioè come base fondatrice immanente allo sviluppo, secondo il metodo filosofico del riflettersi della cosa stessa (in questo caso del "se stesso" che il soggetto diviene), e non come « Grundsatz », cioè come principio assertivo di una deduzione scientifica²⁰.

La concezione dell'esistenza umana come un « divenire ciò che si è » attraversa la storia del pensiero e della teologia occidentali, a partire da Agostino e attraverso Hegel, fino a Heidegger e Sartre. Si tratta di una tensione tra due elementi contraddittori :

- da una parte, se devo divenire ciò che sono, è necessario che il « me stesso » che io sono si dia a conoscere, quel « me stesso » che è in potenza e nella dimensione indefinita dell'infanzia, affinché io possa realizzarlo diventando adulto, e avvicinandomi appunto « a me stesso »²¹;
- d'altra parte, ciò che mi è « dato a essere » è solo un « poter essere », una possibilità che si realizza solo attraverso la storia delle mie esperienze, dei modi in cui ho compreso e interpretato i vissuti che mi hanno reso adulto, che mi hanno « incarnato nella mia storia ».

Per questo motivo e in questo senso Hegel sostiene che *il mio divenire me stesso non è altro che un ritornare alle mie origini*, dato che il fine è l'origine, e « il vero è l'intero », cioè l'essenza che si compie mediante il suo sviluppo. Heidegger esprime quasi lo stesso concetto quando sostiene che « noi dobbiamo ancora essere tutto ciò che non siamo ancora diventati, ma che siamo e possiamo essere da sempre », perchè noi siamo gettati e chiamati a esistere progettando noi stessi. A tale fine, Heidegger concepisce il compito della sua filosofia come un pensiero che comprende l'esistenza umana come un « essere possibile », che può e deve essere progettato a partire dalla sua situazione.

²⁰ Hegel sviluppa questi concetti nella Prefazione alla sua « Fenomenologia dello spirito », nonchè in « Con che si deve incominciare la scienza ? », lo scritto che apre il primo libro della « Scienza della logica » del 1812 e che quindi introduce la *Dottrina dell'essere*.

²¹ In effetti, la formulazione agostiniana del principio è precisamente : « Diventate ciò che ricevete, e ricevete ciò che siete » : l'essenza del nostro io è dunque per Agostino il corpo e la persona di Cristo.

1.7 La totalità sostanziale è l'immediatezza dell'essere e del sapere. L'analogia tra l'inizio sostanziale, fenomenologico e logico: l'autonegatività dell'opinione

La trattazione dell'essere della sostanza, del soggetto e del sapere costituisce in Hegel la vera soluzione dei problemi

- dell'inizio, e quindi del fondamento della fenomenologia e dell'ontologia,
- del vero inteso come il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale
- della totalità, cioè dell'intero fenomenologico e logico.

E' dunque indispensabile per il prosieguo della nostra ricerca soffermarci brevemente sull'analisi di questi temi nella Prefazione alla « Fenomenologia » di Hegel.

Se la totalità sistematica consiste nello sviluppo della sostanza in quanto Soggetto, in questo sviluppo dovremo innanzitutto verificare la compresenza delle totalità specifiche della Fenomenologia e della Logica. In secondo luogo dovremo ricercare le modalità in cui si presenta il metodo della negazione determinata in quanto fondamento della totalità sistematica. Infine dovremo ricercare i modi nei quali gradualmente e progressivamente si presenta la circolarità riflessiva dell'intero e la sua relazione con la negatività.

Il testo hegeliano essenziale e cruciale per queste analisi è il seguente :

- “Tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza bensì altrettanto (sondern ebenso sehr) come Soggetto”²²
- la sostanzialità racchiude in sé non solo l'immediatezza del sapere ma anche l'essere in quanto immediatezza per il sapere
- la determinazione di Dio in quanto sostanza unica non conserva l'autocoscienza, ma la affonda
- anche il contrario, che tien fermo (festhält) il pensiero in quanto tale, è la stessa semplicità o indifferenziata, immota, sostanzialità
- se anche il pensiero unifica con sé l'essere immediato della sostanza intendendolo come pensare, tutto dipende dal non ricadere nell'inerte semplicità e nel non esporre la “Wirklichkeit” in modo ineffettuale.

Nel primo punto, parlando del “tutto”, Hegel fa riferimento al sistema; dunque la totalità sistematica dipende dal noto principio della Soggettività della sostanza.

²² F18(13).

In questo passo Hegel non spiega ancora il termine nuovo, la Soggettività, ma si sofferma sulla relazione tra la sostanza e il Soggetto e definisce esaustivamente la prima. Consideriamo innanzitutto la relazione tra i due termini, che Hegel non tematizza ma formula in un linguaggio alquanto ambiguo nel primo punto: “das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken”. È una formula linguisticamente scorretta, perché alla negazione della sostanza dovrebbe seguire esclusivamente la posizione del soggetto (nicht... sondern); oppure, in alternativa, il “bensì altrettanto” dovrebbe essere preceduto da un “non solo”, talché la locuzione assumerebbe valore inclusivo. Ciò si spiega solo ammettendo che Hegel vuole contemporaneamente evitare

- di escludere la sostanza e affermare unicamente il Soggetto
- di includere la sostanza nel Soggetto appiattendolo il significato negativo della prima.

Positivamente ciò significa che la negatività della sostanza è la sua Soggettività; quindi non dobbiamo intendere ed esprimere l'unità di due termini ma la differenza - o meglio il differenziarsi - di un unico termine. Riguardo all'intenzione hegeliana di evitare categoricamente l'esclusione della sostanza a favore dell'unicità del Soggetto, è evidente che la “Selbigkeit” della sostanza è condizione imprescindibile dell'autodeterminarsi e del differenziare sé da se stesso da parte del Soggetto, quindi non si dà Soggetto senza sostanza: il soggetto è “la sostanza come uguaglianza con sé nella differenza”²³.

Ben più difficile è capire la natura della relazione tra la sostanza e il Soggetto: in che senso la sostanza e il Soggetto verrebbero ad essere la differenza di un unico termine? E quale sarebbe il significato negativo della sostanza? Solo il prosieguo del testo potrà gradualmente dischiuderci la risposta a tali domande.

Nel secondo punto Hegel fa un'affermazione di essenziale importanza: la sostanzialità racchiude e il sapere e l'essere; dunque la sostanzialità non è una modalità propria dell'oggetto saputo o del Soggetto pensante, bensì è ciò che racchiude l'essere, il sapere e il pensare. Per questo Hegel, in riferimento alla sostanzialità, ha fin qui usato termini come “vita sostanziale”, “esistenza”, “mondo” e “intero”, cioè termini di estensione totale e onnicomprensiva. *Se la sostanzialità è totalità, non potrà darsi logicamente la coesistenza di un'altra totalità complementare o contraria ad essa. Dunque la Soggettività non potrà che essere il divenire e quindi la verità della totalità sostanziale;* questa è una prima chiarificazione della relazione tra sostanza e Soggetto, benché limitata all'universalità della relazione e ancora incapace di chiarirne la natura.

²³ Cfr. Henrich, 1978 (p.212sgg.)

Gli ultimi tre punti mostrano che la sostanzialità può esprimersi sia come totalità ontologica, nel caso della sostanza unica e divina di Spinoza, sia come totalità logica o di pensiero (forse in riferimento a Kant o Fichte), sia come intuire intellettuale, nel quale il pensiero unifica con sé l'essere (in questo caso il bersaglio è Schelling). Ciò conferma che la sostanzialità comprende l'essere, il pensiero e la loro unità, ma dimostra anche che la sostanzialità in quanto tale non è specificamente definita da alcuno dei due elementi né dalla loro unità.

Che cosa dunque definisce costantemente e specificamente la totalità sostanziale nelle sue diverse manifestazioni storiche? Hegel afferma che *la sostanzialità racchiude l'immediatezza del sapere e l'immediatezza dell'essere per il sapere: quindi il contenuto specifico della sostanza è l'immediatezza*. Inoltre Hegel parla di “la stessa semplicità o indifferenziata, immota, sostanzialità” la quale “tien fermo...” (festhält): sono questi gli attributi del modo di agire della sostanza. Si noti che Hegel dice che il contrario (Gegenteil) della sostanza spinoziana “tien fermo” - cioè fissa - il pensiero come tale: questo contrario è la stessa sostanzialità immota e indifferenziata; ciò significa che i contrari coincidono nella sostanzialità. È evidente qui l'analogia con l'opposizione polare dei contrari, che è tale solo per la fissità dell'opinione, la quale paradossalmente ne manifesta proprio la coincidenza.²⁴

La prima proposizione della “Certeza sensibile”²⁵ nella “Fenomenologia dello spirito” tratta il “sapere immediato, sapere dell'immediato o dell'essente”; e il cominciamento della “Logica”²⁶ è il puro essere o il puro pensiero, “l'elemento immediato semplice e indeterminato”, “l'assoluta indifferenza o identità”. L'analogia terminologica e concettuale con la definizione della sostanza costituisce una prova della compresenza fenomenologica e logica nel principio della totalità sistematica.

La sostanza è la totalità dell'immediatezza e l'immediatezza della totalità nel senso che essa contiene l'essere, il sapere fenomenologico e il pensare nella loro pura immediatezza, e in questa immediatezza indifferenziata essa fissa e immobilizza la totalità. Abbiamo visto che il principio della fissità immobile è l'opinione, quindi non deve stupirci la presenza nella sostanza di quella dialettica dell'opposizione nella quale l'opinione inconsapevolmente si trova.

Essendo la sostanza totalità, l'opinione non può essere che la sua modalità conoscitiva; Hegel definiva l'antica metafisica prekantiana - cioè le filosofie di Cartesio, Leibniz, Wolff e Spinoza - come la mera veduta intellettualistica di

²⁴ Cfr. E119 e JKS 474 (106)sgg.

²⁵ F63(81).

²⁶ E86.

quelle totalità che costituiscono gli oggetti della ragione²⁷: l'opinione rappresenta l'organo della fissità o dell'immediatezza sostanziale di queste totalità.

Ma che cosa significa che la totalità appartiene alla ragione ? È un interrogativo per ora irrisolvibile, ma è necessario porlo adeguatamente perché l'intero passo è fondamentalmente finalizzato a risolverlo. Ricordiamo che l'opinione si trovava in una struttura, ma ne era inconsapevole; si fissava alla propria identità e all'incontraddittorietà, ma proprio in questo modo, cioè tentando di escludere la mediazione e la negatività, essa negava la propria fissa identità assoluta e manifestava così una struttura riflessiva della negatività, cioè la totalità. Se ora riconsideriamo modalità e attributi della sostanza (immediatezza, "indifferenziata", "immota", fissare), emergerà con evidenza l'analogia logica rispetto allo statuto dell'opinione: entrambi si definiscono in modo negativo e quasi apofatico, e agiscono affermandosi come la totalità che esclude l'esistenza di altro e quindi della differenza; ma entrambi non possono che presupporre inconsapevolmente ciò che escludono, implicarlo logicamente e manifestarlo negando la propria negatività esclusiva.

Se l'autonegatività dell'opinione manifesta veramente la struttura unitaria della totalità, allora la sostanza dovrà esprimere in modo specificamente riconoscibile

- le figure fenomenologiche e le dinamiche logiche
- la negazione determinata in quanto fondamento della totalità sistematica.

Prima di procedere in questo riconoscimento conviene notare che Hegel configura come una ricaduta sostanziale anche il fatto di esporre la "Wirklichkeit" in modo ineffettuale (unwirklich). Che cosa significa quest'ultima determinazione negativa rivolta a un'esposizione sostanziale della realtà effettuale ? Finora nella "Prefazione" Hegel ha definito un'unica volta la realtà effettuale del semplice intero, intendendola come la riconfigurazione e lo sviluppo dei momenti passati nel loro nuovo elemento e significato²⁸. Rispetto a questa dinamicità l'ineffettualità di un'esposizione esprimerebbe l'immobilità fissa propria dell'immediatezza della sostanza. In realtà l'effettualità ha in Hegel un significato ben più profondo e una portata totale, che si delineeranno solo a partire dal prossimo passo.

²⁷ E27.

²⁸ F15(10).

1.8 L' essere della sostanza è il cominciamento cooriginario della Logica e della Fenomenologia. La sostanza, in quanto negatività riflessa e autocosciente, conchiude la totalità logica e fenomenologica

Il passo che ora analizzeremo è il punto fondamentale della deduzione della sostanza in quanto Soggetto, pura negatività o riflessione in sé :²⁹

- la sostanza viva è l'essere che in verità è Soggetto, ossia è effettuale (wirklich)³⁰
- solo nella misura in cui la sostanza è il movimento del porre se stesso o la mediazione del divenire altro da sé con se stesso
- la sostanza come soggetto è la pura negatività semplice e perciò la scissione (Entzweiung) del semplice in due parti, o lo sdoppiamento opponente (entgegensetzende Verdopplung), che è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione
- solo questa eguaglianza riproducentesi o la riflessione nell'esser-altro in se stessa, e non un'unità originaria e immediata, è il vero
- il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale.

Riguardo al primo punto si osservi che nell' "Enciclopedia filosofica" del 1808, scritta da Hegel immediatamente dopo la stesura della "Prefazione" alla "Fenomenologia dello spirito" (1807), l'effettualità della sostanza costituiva il passaggio dalla "Logica ontologica" dell'"Essere" e dell'"Essenza" alla "Logica soggettiva", che solo nell'"Enciclopedia" di Heidelberg diventerà definitivamente "Dottrina del concetto"³¹.

I primi due punti del passo dimostrano che la sostanza è la sua stessa negatività e che il suo riflettersi in sé manifesta il cominciamento specifico della Logica e della Fenomenologia. Hegel sostiene che la sostanza viva è l'essere effettuale solo in quanto essa è la mediazione riflessiva del divenire altro da sé con se stesso; ciò conferma che la sostanza inerte cui il primo passo³² faceva riferimento era l'essere ineffettuale che escludeva la mediazione, la riflessione e il divenire, l'unità e l'identità della sostanza spinoziana, che esclude

²⁹ Il migliore commento al riguardo è quello di Henrich, 1978; breve e scarno quello di Marx, 1971. Lo stesso Henrich lamenta l'esistenza di un unico commentario disponibile sull'argomento, dovuto a A. Beck. Aggiornata è anche la trattazione di Rametta, 1992.

³⁰ F18(14).

³¹ Sulla persistenza del modello jenese in questa terminologia cfr. Chiereghin, 1992 e Düsing, 1984 (p.335 sgg.)

³² F17-18(13-14).

formalmente la negatività dell'azione reciproca dei suoi accidenti³³. Esattamente questo è l'essere iniziale della logica secondo l'opinione che è l'organo della sostanzialità fissa e inerte³⁴.

Inoltre Hegel definisce la mediazione come la riflessione in se stesso, la negatività pura, il "Divenire semplice"³⁵ o il divenire dell'immediatezza. Dunque l'effettualità della sostanza è l'essere immediato che si media, si riflette e si nega; quindi è l'essere che diviene: il divenire³⁶.

Si potrebbe obiettare che nei due passi considerati (F14 e F16) il divenire è riferito alla mediazione riflessiva e quindi non specificamente all'essere iniziale della logica. Il passo seguente della "Prefazione" (F45) dovrebbe togliere ogni dubbio in proposito. Qui la sostanza è definita come la sussistenza o l'uguaglianza con se stesso di un essere determinato (Dasein), distinto dagli altri mediante una qualità; in virtù della sua uguaglianza con se stesso l'essere determinato è pensare, ma in virtù della sua ineguaglianza esso è "il suo divenire". Quindi la sostanza in quanto essere è il suo divenire; si tratta dell'essere iniziale della logica, che diventa determinato (Dasein) mediante la qualità³⁷.

I passi fin qui richiamati ci permettono una seconda acquisizione: l'effettuarsi dell'essere iniziale della sostanza è il suo riflettersi, e quindi manifesta la dinamica logica specifica dell'essenza. Se ne può trovare conferma analizzando i passi della "Certeza sensibile" e della logica dell'opinione all'inizio della "Logica" del 1812. Riprendendo il passo F45 della "Prefazione" avremo non solo un'ulteriore conferma del significato riflessivo dell'effettualità sostanziale, ma anche della presenza iniziale della natura riflessiva e immanente del metodo scientifico della negazione determinata, e qui Hegel intende come scienza non solo l'esposizione del sapere apparente, ma anche il sistema.³⁸ Hegel sostiene che "poiché la sostanza è in lei stessa Soggetto, proprio perciò nel contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso"³⁹; la riflessività della sostanza si esprime con particolare evidenza con la sua contemporanea eguaglianza e ineguaglianza

³³ Cfr. Henrich, 1978 (p.206sgg.) e Düsing, (p.228-233)

³⁴ Cfr. Gadamer, 1965 e Heidegger, 1938/39 (p.29-32, p.52sgg.)

³⁵ F19(16).

³⁶ Cfr. anche F27(26).

³⁷ Cfr. E89-90 "Enciclopedia" del 1808 par. 17-18. Marx, 1971 (p.61sgg.) commenta F39-40(45); Henrich 1975 (p.215-218), commenta E89, E90.

³⁸ Si ricordi la tesi di Düsing, 1984 (p.179-189) sull'origine del metodo della negazione determinata; per Marx, 1971 la riflessione è l'elemento della scienza fenomenologica e solo in esso la sostanza si compie come Soggetto.

³⁹ F39(45).

con se stessa, per cui il suo essere diviene: queste sono notoriamente determinazioni riflessive dell'essenza (cfr. E118). È importante notare che in questo passo il filosofo si riferisce al contenuto sostanziale e al suo riflettersi dapprima in relazione all'essere e al pensare - dei quali afferma esplicitamente l'identità - e subito dopo in relazione all'essente (Seiende) e al sapere (Wissen); anche questo comprova che Hegel pensa all'inizio sostanziale come una cooriginarietà onto-logica e fenomenologica.⁴⁰

Hegel conclude il paragrafo in questione affermando che, in virtù della natura dell'essente, il sapere è contemporaneamente l'immanenza "immersa nel contenuto" e l'eguaglianza con sé nell'esser altro; la vita è "un operare che si dissolve e fa di sé un momento dell'intero"⁴¹. Il passo evidenzia la cooriginarietà inestricabile - che già Heidegger sottolineava nello scritto su "Negativität" - tra l'essere, la negatività riflessiva dell'autocoscienza (cfr. F46) e la riflessività immanente del metodo; questi elementi costituiscono l'origine della totalità proprio in quanto ne costituiscono il movimento e ad esso sacrificano se stessi. Dunque la domanda sul cominciamento può essere solo la ricerca della totalità originaria; se essa si configura come una totale manchevolezza, allora si deve ricercare la struttura, la consistenza e il movimento di questa negatività totale e assoluta.

Abbiamo dimostrato che la sostanza è l'essere iniziale che diviene e trapassa nella riflessione, e solo in questo modo si effettua come Soggetto. Dobbiamo ora dimostrare che la sostanza è in grado di sviluppare anche l'ultima determinazione della logica: il concetto. Nel passo immediatamente seguente a quello esaminato Hegel sostiene che la semplicità o l'eguaglianza con se stessa della sostanza è altrettanto (ebenso) negatività, quindi il "saldo essere determinato passa nel proprio dissolvimento"⁴². Ma l'essere determinato (Dasein) in quanto pensiero (cfr. F45) è la determinatezza che ha in sé la propria alterità ed è automovimento (Selbstbewegung); la semplicità del pensiero è il pensiero automoventesi e autodifferenziantesi: il concetto puro (der reine Begriff). Hegel conclude che "anche l'intelligibilità è, quindi, un divenire e, in quanto divenire, essa è razionalità. La natura di ciò che è, è di essere, nel proprio essere, il proprio concetto (...) il razionale, il ritmo dell'intero organico"⁴³.

⁴⁰ L' unitarietà del metodo in questi due ambiti della filosofia hegeliana è stata sostenuta da Bonsiepen, 1977 e soprattutto da Düsing, 1984.

⁴¹ F40(46). La definizione corrispondente del metodo è "la coscienza della forma dell'automovimento interno del suo contenuto" (L37(36)).

⁴² F40(46).

⁴³ F40(47).

Come si vede Hegel deduce dalla semplicità della sostanza, del suo essere e della sua intelligibilità, in quanto negatività riflessiva e autocosciente, il divenire, l'automovimento del concetto o la razionalità dell'intero organico (cfr. anche F29-30). Risulta così dimostrata la compresenza dell'intera consistenza logica nella sostanzialità iniziale, e continua a delinearsi con altrettanta evidenza la cooriginarietà parallela dell'intero fenomenologico, nei termini dell'intelletto, dell'autocoscienza ("la propria alterità in sé") e della ragione (Vernünftigkeit) in quanto intero organico. Questo nesso sarà definitivamente configurato nei tre lati dell'elemento logico (intellettuale, dialettico negativo e razionale speculativo) già a partire dall' "Enciclopedia" del 1808⁴⁴.

Dobbiamo ora riconoscere la presenza specifica delle figure fenomenologiche nella sostanza iniziale nel passo in questione (F14).

La coscienza è chiaramente riconoscibile al terzo punto del passo, ove la pura negatività della sostanza viene definita come la scissione del semplice in due parti (Entzweiung). Rientra nella stessa definizione della coscienza il fatto che essa è il principio della scissione o della distinzione, e quindi del rapporto: in questi termini la coscienza è il sapere l'oggetto che la nega, ma che è per essa, cioè il suo oggetto; dunque la coscienza è il sapere (se stesso, cioè il saper-si) in opposizione all'oggetto⁴⁵.

In F29 Hegel espone l'esperienza che la coscienza fa del suo oggetto: la sostanza; dapprima l'ineguaglianza o la negatività tra l'Io e la sostanza sembra appartenere alla coscienza quasi come un suo problema, ed essere un'attività estranea alla sostanza, ma in verità è l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa: è l'operare della sostanza in quanto Soggetto. Hegel conclude che in questo modo l'essere è assolutamente mediato e contenuto sostanziale è il concetto (cfr. anche F26 e F47). Dunque la sostanza è oggetto della coscienza solo in quanto la negatività della sostanza manifesta il sapere opposto all'oggetto: la coscienza; per questo in F14 Hegel definisce la differenza coscienziale a partire dalla negatività semplice della sostanza⁴⁶.

⁴⁴ « Enciclopedia » del 1808, par. 12-14 ; HE13-16 ; E79-82. Se consideriamo la nota a E79 vedremo che questi passi della "Prefazione" rappresentano il primo tentativo organico di concepire la logicità non più in termini intellettuali come nel modello jenese ma nei termini razionali e speculativi del modello sistematico. La nota in questione rappresenta un'autocritica di Hegel al modello superato ; cfr. al riguardo Chiereghin, 1992 e Düsing, 1984 (335sgg.)

⁴⁵ F58(73). Cfr. al riguardo Chiereghin, 1992 e Fulda, 1965.

⁴⁶ W. Marx (1971) ritiene che in questo passo la sostanza si fa Soggetto nel momento in cui essa riconosce che la negatività della contrapposizione non le deriva dal sapere della coscienza, bensì è la sua propria negatività verso se stessa (l'autonegatività della sostanza è

Appurato che il negativo è l'anima che muove la sostanza e la coscienza alla volta del Soggetto, procediamo ora a riconoscere in F14 la prossima tappa per la conquista del Soggetto stesso: l'autocoscienza. I tre punti centrali del passo enunciano in modo incontrovertibile la figura dell'autocoscienza; qui Hegel affronta teoreticamente il programma che già aveva anticipato in termini storici: "innalzare la sostanza ad autocoscienza"⁴⁷.

In F14 Hegel afferma che la sostanza è Soggetto

- solo in quanto essa è la mediazione del divenire altro da sé con se stesso
- e in quanto essa è la pura negatività semplice o lo sdoppiamento opponente che è la negazione della diversità indifferente e della sua opposizione; Hegel conclude che il vero è la riflessione nell'esser altro in se stessa.

Se consideriamo "La verità della certezza di se stesso"⁴⁸, il capitolo che apre la trattazione della seconda figura della "Fenomenologia dello spirito", noteremo immediatamente la corrispondenza delle definizioni:

- mentre la coscienza era certa del vero come altro da essa, ora la certezza si è eguagliata alla sua verità: la coscienza è altrettanto l'altro
- l'autocoscienza, in quanto sapere di se stesso, conserva i momenti del sapere di un altro: ad esempio l'essere dell'opinione, nucleo originario dell'intelletto
- l'autocoscienza è la riflessione e il ritorno dall'esser altro, cioè dalla sussistenza indipendente della sostanza, in se stessa
- nell'autocoscienza si oppongono la negatività dell'oggetto e l'autocoscienza stessa
- l'oggetto in sé per noi si è riflesso in se stesso e quindi da essente è diventato vivente; e la vita è l'intero circolo della figurazione, del processo e dell'articolazione⁴⁹.

espressa analogamente da Hegel in rapporto alla riflessione in F39(45), all'automovimento in F40(46) e alla semplicità determinata in F38(43). Il solo passo appena considerato è sufficiente a suscitare gravi perplessità sulla riduzione della negatività hegeliana alla differenza coscienziale sostenuta da Heidegger nella sua « Vorlesung » dedicata alla negatività in Hegel; dal punto di vista fondamentale è piuttosto la pura autonegatività dell'essere sostanziale a determinare originariamente la differenza della coscienza: la negazione è certo la differenza dell'identità, ma altrettanto la differenza è la negazione dell'identità. In realtà delineare una consistenza ontologica di queste strutture appare ben più corretto che formulare gerarchie di originarietà. Questa breve nota è solo un esempio delle implicazioni della totalità sostanziale in quanto negatività. Cfr. M. Heidegger, "Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität" (Vorlesungen dei semestri 1938/39 e 1941), in Gesamtausgabe, Abt. III: "Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes", Bd. 68: Hegel, hrsg. v. Ingeborg Schüssler, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, pp. 1- 64.

⁴⁷ F12(6).

⁴⁸ F103-109(143-152).

Dunque la definizione specifica dell'autocoscienza consiste nel riconoscersi nel proprio assoluto esser altro⁵⁰, o nella riflessione nell'esser altro in se stesso, entrambi letteralmente espressi nel passo F14⁵¹. Che l'autocoscienza conservi in sé l'opinione, e quindi la sua sostanzialità fissa e identica, è confermato dalla definizione della negatività semplice in quanto negazione della diversità, ma anche della sua stessa opposizione; questa dialettica ripropone l'ormai noto tentativo dell'opinione di ridurre la diversità all'identità incontraddittoria negandola⁵², e la conseguente manifestazione riflessiva e autonegativa da parte del pensiero.

Finalmente possiamo attribuire la determinazione logica della riflessione non più genericamente al pensiero, bensì all'autocoscienza che riconosce e manifesta l'autonegatività - la duplex negatio dell'opinione e dell'intelletto -, la quale viene da questi inconsapevolmente presupposta, misconosciuta ed evitata, ma alla fine inevitabilmente manifestata⁵³. La riflessione è non solo la negatività dell'autocoscienza, ma anche dell'essenza dell'essere⁵⁴, nel senso che la negatività dell'essere è il suo riflettersi nella sua essenza; dunque anche la negatività in quanto riflessione esprime l'unità della totalità fenomenologica e logica e della loro mediazione.

Siamo ora in grado di comprendere pienamente l'affermazione che, in quanto la sostanza è in lei stessa Soggetto, "proprio perciò ogni contenuto è la riflessione di sé in se stesso"⁵⁵. Possiamo riassumere in questi termini la specificità della sostanza in quanto Soggetto:

- attività autoreferenziale del sapersi
- autorealizzazione o autoeffettuazione
- attività formale dell'autodeterminarsi e autodifferenziarsi degli opposti⁵⁶.

⁴⁹ Nella "Dottrina della coscienza" del 1809 l'autocoscienza viene definita come l'attività del togliere l'alterità degli oggetti e del farli uguali a sé, dell'esteriorizzare se stessa dandosi così oggettività e essere determinato. L'autocoscienza produce se stessa come oggetto (par. 23).

⁵⁰ Cfr. F22(20).

⁵¹ Cfr. anche F25(23) : la sostanza "si dà la propria autocoscienza e produce in se stessa il proprio divenire e la propria riflessione". Secondo Marx (1971), la riflessione assoluta e l'autonegatività costituiscono la Soggettività della sostanza.

⁵² "La sussistenza o la sostanza di un essere determinato è l'eguaglianza con se stesso" (F39(45)).

⁵³ Ciò conferma che la "Meynung" è di per sé riflessiva o autonegativa nei modi in cui è stata trattata nel secondo capitolo in F67-68(88-89) e nella "Logica" del 1812.

⁵⁴ Cfr. E115-119, E96-98.

⁵⁵ F39(45).

⁵⁶ Cfr. Henrich, 1978 (p. 206-212).

L'effettualità – Dieter Henrich la definisce “Selbstverwirklichung” - sintetizza dunque la Soggettività della sostanza, e la negatività semplice e determinata è il divenire se stesso dell'intero⁵⁷.

1.9 Dal negativo al nulla. Il fondamento fenomenologico hegeliano della negatività riflessa dell'essere e lo sfondamento ontologico abissale, operato da Heidegger mediante l'esistenza

Solo a questo punto siamo in grado di comprendere e di delineare la profonda tensione che sussiste tra le ontologie della negatività di Hegel e di Heidegger. Per quest'ultimo i problemi del senso dell'essere in generale, e del senso del mio proprio essere in particolare, sono l'unico orizzonte nel quale è possibile situare e pensare gli interrogativi umani o naturali, scientifici o etici. Ma la comprensione del senso dell'essere è a sua volta problematica perché,

- se da una parte l'essere umano è chiamato a comprendere l'essere delle cose del mondo e delle persone,
- dall'altra egli può comprenderli solo a partire da sé, da ciò ch'egli è e dalla traccia di essere ch'egli porta in sé e con sé.

Questo paradosso esprime e dimostra la finitezza fondamentale dell'essere umano, cioè il fatto che *l'esistenza è nel contempo la fonte, il fondamento e il fine, ma soprattutto il limite delle nostre possibilità di comprendere l'essere e il senso irriducibile della sua trascendenza rispetto agli esseri*⁵⁸.

Il senso più profondo del confronto sistematico che proponiamo a proposito delle ontologie di Hegel e di Heidegger è di individuare nelle forme della negatività hegeliana il fondamento "onto-logico" che permette a Heidegger di sentire, ma anche di comprendere strutturalmente i limiti esistenziali del pensare rispetto all'essere. Nel contempo, ci sembra di poter dimostrare che Heidegger supera i limiti di questo fondamento attingendo alle fonti fenomenologiche, logiche e onto-logiche hegeliane, per ricreare un "altro" essere dell'esistenza, del mondo e della storia. Vediamo in quali termini.

Come in Hegel il soggetto diviene se stesso riflettendosi oltre l'opposizione della coscienza e ritornando circolarmente a porre e a riassorbire il proprio presupposto, così in Heidegger la conoscenza della totalità dell'ente sostanziale consiste nel trascendere la totalità dell'ente nell'abissalità dell'essere dell'Esserci in quanto gettatezza progettante, cioè nell'essere-niente o « nullo fondamento di una nullità ». E nel trattato "Sull'essenza del fondamento" la trascendenza viene intesa a sua volta come la libertà, da parte del fondamento

⁵⁷ F38(43).

⁵⁸ Questa tesi a proposito del primo Heidegger è stata sostenuta tra gli altri da G. Vattimo nella sua eccellente « Introduzione a Heidegger », Laterza, Bari, 1996.

nullo, di progettare la propria gettatezza. Dunque secondo Hegel e Heidegger l'Esserci diviene se stesso negando determinatamente, cioè trascendendo l'ente sostanziale e la conoscenza di esso.

Eppure, nonostante le analogie, esiste una differenza essenziale tra il divenire costitutivo dell'autocoscienza secondo Hegel e le possibilità abissali della coscienza in Heidegger. In Hegel, la negatività riflessa contiene in potenza e genera l'unità della coscienza e dell'autocoscienza nella ragione in quanto spirito⁵⁹; essa sviluppa originariamente ed effettivamente l'intero "fenomenologico" della filosofia, che si realizza nella pensabilità "onto-logica" o concettuale dell'essenza dell'essere. Al contrario la coscienza heideggeriana - in quanto decisione anticipatrice della morte - non è originaria ma gettata a esistere, e può superare l'abisso tra l'esistenza possibile e la totalità reale solo divenendo se stessa, cioè progettando la nullità fondamentale della propria gettatezza. Pertanto, mentre l'autocoscienza dello spirito produce la circolarità fondamentale dell'intero fenomeno-logico, la coscienza heideggeriana può giungere solo a riconoscere il carattere e l'essenza abissale della circolarità propria dell'Esserci nel mondo.

Hegel era ben cosciente della contraddittorietà essenziale che si manifesta nell'atto fondante del porre: ogni porre è altrettanto e nel contempo un presupporre circolarmente la propria fondatezza; l'unica soluzione consiste dunque in quel pensare che riflette la totalità dell'essere riassorbendo nell'interiorità contemporanea del suo porre il proprio presupposto, e in questo modo il pensiero diventa il prodotto di se stesso, cioè del suo pensare. Precisamente Hegel sostiene - nella "Logica dell'essenza" della sua "Scienza della logica" - che la riflessione è « automovimento - movimento che viene fuori da se stesso solo in quanto la riflessione ponente è presupponente ma, in quanto presupponente, è puramente ponente ». Alla luce di quest'idea, la struttura riflessiva dell'autocoscienza si manifesta come la mediazione della propria immediatezza e il cominciamento della scienza è quel procedere che diviene se stesso ritornando al proprio fondamento originariamente presupposto, e quindi attuando la sua potenzialità o « essendo » il suo poter-essere⁶⁰.

Heidegger riprende entrambi i poli dialettici del problema fondamentale del cominciamento e dello sviluppo dell'esperienza della coscienza e del pensiero

⁵⁹ Le definizioni più pregnanti che Hegel offre al riguardo nella « Fenomenologia dello spirito » sono le seguenti: « La ragione è la più alta unificazione della coscienza e dell'autocoscienza, ossia del sapere un oggetto e del sapere se stesso. Essa è la certezza che le sue determinazioni sono tanto oggettive, determinazioni dell'essenza delle cose, quanto nostri propri pensieri ». « La ragione è la certezza della coscienza di essere ogni realtà ».

⁶⁰ Cfr. al riguardo S. Sorrentino e T. N. Tice « La dialettica nella cultura romantica », La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1996. Si tratta di una raccolta di saggi sulle concezioni della dialettica nei filosofi e nei teologi tedeschi di quest'epoca. Il testo comprende un articolo di T. N. Tice sulla logica del presupporre in Hegel.

nel sistema hegeliano. Il "Dasein" si ritrova gettato a essere-nel-mondo senza sapere nulla della sua origine, nè della sua essenza e consistenza, nè della sua destinazione: Heidegger riesprime il fatto che « ogni porre è presupposto » nei termini della fatticità indecidibile della gettatezza (Faktizität, Geworfenheit), che nel trattato "Sull'essenza del fondamento" verrà interpretata come un coinvolgimento (Bodennehmen).

Heidegger apre la totalità sistematica e riflessiva, autoreferenziale e circolare dell'autocoscienza hegeliana esponendola alla nullità della coscienza nella totalità originaria, o meglio abissale dell'Esserci in quanto Cura; la negatività riflessiva della soggettività autocosciente diventa così l'esistenza, gettata a (ri)comprendere progettualmente la propria gettatezza originaria concrescendo sulla propria nullità fondamentale. In questo modo l'Esserci si trova aperto al fatto « che » egli esiste (Dass-sein): Heidegger riesprime il concetto che « ogni presupposto è posto » nella possibilità per l'uomo di superare il fatto di essere un presupposto a se stesso radicalizzando la comprensione preliminare del suo essere in un'ontologia fenomenologica della propria esistenza. Questo ci sembra essere il significato più profondo dell'analitica esistenziale di "Essere e tempo". Nel trattato « Sull'essenza del fondamento » la struttura di questo procedimento teoretico verrà definita coi termini di « Stiftung » e « Begründung », ma essa viene prospettata già nei primi paragrafi di "Essere e tempo" come uno dei compiti fondamentali dell'analitica dell'esistenza.

Più in generale, Heidegger apre ed espone l'autocoscienza hegeliana all'esperienza fenomenologica e alienante dell'alterità assoluta del nulla, cioè

- *della nullità fondamentale dell'essere dal punto di vista ontologico,*
- *dell'abissalità del fondamento dal punto di vista logico ed epistemologico,*
- *e della possibilità continua della morte dal punto di vista esistenziale.*

Dunque Heidegger supera la soggettività autocosciente di Hegel creando l'esistenza. Se Hegel e Husserl hanno offerto alla filosofia contemporanea il suo metodo fenomenologico, Heidegger le presenta un soggetto riconosciuto ontologicamente come esistente.

1.10 La ricomprensione dialettica e negativo-riflessiva fonda la comprensione progettuale dell'esistenza gettata, e quindi l'ontologia fenomenologica e l'analisi ermeneutica dell'esistenza effettiva

L'analisi del paragrafo 58 di « Essere e tempo » dimostrerà che l'ontologia fenomenologica del primo Heidegger può essere un'ermeneutica dell'esistenza solo sulla base della struttura hegeliana della ricomprensione dialettica, riflessiva e circolare dei presupposti mediante il pensiero ponente,

*automediativo e autoproduttivo*⁶¹; e la ragione è che solo questa struttura consente una comprensione progettuale dell'esistenza gettata. Nella seconda parte di questo lavoro, questa tesi potrà essere ampliata; solo allora potremo dimostrare che le forme hegeliane della negatività determinata, privativa e riflessa strutturano logicamente la relazione tra le dimensioni deiettiva, gettata e progettante dell'esistenza secondo Heidegger. Per ora possiamo verificare questa tesi

- a proposito dello statuto dell'esistenza al paragrafo 9 di "Essere e tempo",
- e a proposito dello statuto della verità come svelamento, in relazione al metodo fenomenologico, al paragrafo 45 del testo heideggeriano.

Il nono paragrafo di « Essere e tempo », che apre l'analitica esistenziale dell'Esserci descrivendolo come esistenza, costituisce il nucleo generatore della circolarità del problema dell'essere, ma anche della sua attivazione risolutiva. Secondo Heidegger,

- io sono l'Esserci (Dasein), quell'ente (Seiende) che si rapporta sempre al suo proprio essere come a un "aver-da-essere" (Zusein) qualcosa, come un poter-essere qualcuno, chiamato a divenire ciò che può essere
- l'essenza dell'Esserci « si » comprende onticamente a partire dalla semplice-presenza sostanziale (Vorhandenheit) dell'ente cui ineriscono delle proprietà, *ma* in realtà esso consiste ontologicamente sempre nella « mia esistenza »; ciò significa che l'Esserci non *ha* mai semplicemente qualcosa ma è *già sempre* qualcosa che egli può essere: egli « è » sempre la sua possibilità, e non è una semplice-presenza che « ha » una certa proprietà
- l'Esserci è l'ente cui ne va sempre del suo proprio essere (Jemeinigkeit).

Dunque l'Esserci non comincia mai dal nulla: egli comprende il proprio essere in base al presupposto ontico della comprensione di sé come un ente semplicemente-presente e sostanziale. Pertanto Heidegger concepisce il presupposto ontico e situazionale della deiettività impiantandolo nella metafisica spinoziana dell'inerenza sostanza-attributo, riespressa in quella « semplice-presenza » (Vorhandenheit) mediante la quale Heidegger categorizza disinvoltamente l'« hypokeímenon » aristotelico e poi il creazionismo cristiano, fino al carattere reificato - perchè teologicamente presupposto - dell'essere dell'« ego cogitans » cartesiano, dell'« Io penso » di Kant e della coscienza husserliana, in quanto unità degli « Erlebnisse » ed esecutrice di atti

⁶¹ La formulazione sintetica dell'Esserci in quanto Cura (« Io ho ancora da essere tutto ciò che non sono ancora divenuto, ma che io già sempre sono in quanto sono stato gettato a esistere ») permette di concentrare i termini del problema e il teorema della sua risoluzione, ed esprime da una parte l'effettività esistenziale e progettuale, dall'altra la negatività deiettiva e potenziale; essa riprende nel contempo il divenire hegeliano dell'essere inteso come ritorno al fondamento (« Rückgang zum Grunde »), ma anche la concezione aristotelica e poi hegeliana della negatività in quanto « dynamis ».

intenzionali⁶². Anche in seguito Heidegger ripeterà che la comprensione ha sempre già ridotto l'essere alla dimensione deiettiva della realtà sostanziale della semplice-presenza.

Abbiamo così rintracciato la situazione fenomenologicamente primaria nella quale la coscienza si ritrova gettata, prima di riconoscere la gettatezza e la sua effettività in quanto tali: si tratta della dimensione sostanziale della deiettività. Il nesso fenomenologico tra la datità del presupposto e la sostanzialità è ancora una volta di matrice hegeliana: Heidegger stesso riconoscerà nella Soggettività della sostanza il principio fondamentale della filosofia di Hegel.

Infine la struttura autoreferenziale della « Jemeinigkeit », la cui matrice è la riflessività dell'autocoscienza hegeliana, consente all'Esserci di trascendere l'opposizione intenzionale tra la coscienza e il suo « possedere sostanzialmente » l'oggetto che si presenta. Solo a questo punto l'Esserci riconosce di essere già da sempre la sua possibilità di divenire se stesso, cioè il suo « aver-da-essere » il suo stesso fondamento nel modo della comprensione progettuale della propria esistenza. *Questo passaggio dal conoscere intenzionalmente l'essenza propria della sostanza al riconoscere e progettare « ciò che ho da essere », cioè la mia esistenza, corrisponde teoreticamente al passaggio hegeliano dalla coscienza opponente alla Soggettività autocosciente, cioè consapevole di potersi riconoscere nell'« assoluto » esser-altro (Anderssein).*

Dimostreremo che il riflettersi in altro da parte della coscienza rappresenta il limite della continuità fenomenologica e ontologica tra Hegel e Heidegger, e insieme lo spazio nel quale Heidegger sviluppa la sua profonda originalità nella creazione di un pensiero radicale dell'essere. Egli lascia concreocere

- *sulla consistenza ontologica della Soggettività hegeliana della sostanza, cioè sulla negatività assoluta della riflessione autocosciente,*
- *un'ontologia ermeneutica e progettuale della deiettività e della gettatezza,*
- *che si serve della logica hegeliana della negatività modificandone profondamente la portata e i limiti in senso esistenziale.*

Di fronte alla nullità fondamentale dell'Esserci, impotente rispetto al presupposto ontico-esistativo dell'ontologia esistenziale, Heidegger radicalizza i termini del problema portandoli a coincidere all'estremo con la loro risoluzione. *Heidegger*

- *apre l'assolutezza autorelativa e totalizzante dell'autocoscienza hegeliana, cioè il « rifletter-si nell'esser-altro come in se stesso »⁶³,*
- *all'esperienza fenomenologica e alienante dell'alterità assoluta del nulla, cioè della nullità fondamentale dell'essere e della possibilità continua della morte:*

⁶² ET §10.

⁶³ F 14.

- proprio perchè io sono la mia *possibilità* di esistere divenendo ciò che sono, è sempre e altrettanto possibile che ogni mia possibilità diventi impossibile, vanificata e annientata dalla morte;
- *la negatività riflessa della soggettività autocosciente diventa così l'esistenza, che progetta la propria gettatezza concrescendo sulla propria nullità.*

Hegel ha indicato a Heidegger il rischio del naufragio del fondamento nell'abisso, ma poi ha scongiurato questo rischio conducendo il pensiero ai lidi rasserenanti della riflessione, dove l'essere traspare al concetto. Heidegger, privo della fede moderna nella trasparenza totale e nell'intima riconoscibilità del mondo da parte della ragione, intraprende la via del naufragio e usa la logica hegeliana dell'essenza per radicalizzare l'abissalità dell'esistenza:

- se la situazione fenomenologicamente primaria è per la coscienza la dimensione sostanziale della deiettività,
- la primarietà ontologica consiste piuttosto nel fatto che l'Esserci si ritrova effettivamente gettato nell'indecidibilità della sua essenza;
- ma la dimensione ermeneuticamente decisiva è la dimensione ontologica dell'esistenza, che permette di assumere l'indecidibilità data del presupposto come una potenzialità da attuare effettuandone il divenire nella comprensione che lo progetta e lo decide.

La nostra tesi, secondo la quale la logica hegeliana della negatività struttura lo sviluppo delle dimensioni ontologiche di Heidegger, emerge con particolare evidenza nel caso della concezione della verità come "alétheia", cioè come svelamento e apertura. Se l'Esserci è effettività esistente o gettatezza progettante (ET §45), allora esso è un'apertura aperta e aprente, e la verità come svelamento è a sua volta

- l'apertura che scopre e manifesta il fenomeno dell'essere dell'ente chiuso, coperto e nascosto,
- lasciando apparire il fenomeno dell'essere a partire dalla cosa.

Dunque il metodo della verità consiste nella consapevolezza del riflettersi dell'intero contenuto della cosa, e quindi nel lasciare che il fenomeno dell'essere si manifesti e appaia attraverso le cose che lo riflettono, negando la sua chiusura e il suo nascondimento⁶⁴. *La concezione heideggeriana della verità si fonda*

⁶⁴ A proposito del metodo scientifico della filosofia, Hegel scrive che « può essere soltanto *la natura del contenuto*, quella che si *muove* nel conoscere scientifico, poichè è insieme questa *propria riflessione* del contenuto, quella che sola *pone e genera la sua determinazione* » (G. W. F. Hegel, « Scienza della logica », prefazione alla prima edizione del 1812). Inoltre Hegel sostiene che il metodo scientifico del sistema della filosofia « è l'unico vero. Questo risulta già di per sé dal fatto che un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto ; poichè è il contenuto in sè, la dialettica che il contenuto ha in lui stesso, quello che lo muove » (Ibidem, *Concetto generale della logica*). Secondo J.- L. Marion, la fenomenologia deve ricevere, mostrare e descrivere il fenomeno che essa stessa ha ridotto, al fine di lasciarlo

sulla struttura hegeliana della negazione determinata e della doppia negatività, la quale articola altresì la dinamica operativa del nesso tra la gettatezza effettiva, la situazione deiettiva e la progettualità possibile proprie dell'esistenza:

- la verità nega il nascondimento: in questo senso, negando una negazione, l'asserzione afferma la sua positività;
- d'altra parte, il nascondersi dell'ente nega la verità, la sua asserzione e manifestazione scoprente: proprio perché nega un'identità positiva il nascondersi resta negativo; si tratta in questo caso di una negazione determinata.

apparire alla coscienza intenzionale nel suo darsi e nel suo dato, cioè nel suo mostrarsi e manifestarsi (che vuol dire esattamente la stessa cosa). Dunque solo un fenomeno ridotto al suo dato può apparire. Cfr. J.-L. Marion, "Etant donné", Presses Universitaires de France, Paris, 1997 (traduz. ital : "Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione", SEI, Torino, 2001); i concetti citati si trovano soprattutto nelle pagg. 3-16 che aprono l'opera.

SECONDA PARTE

***Intenzionalità riflessa, metodo dialettico ed esperienza dell'alienazione:
la coerenza logica totale e assoluta del pensiero riflessivo e autocosciente
implica l'incompletezza del sistema hegeliano rispetto al nulla***

2.1 Sintesi della seconda parte

Alla luce della profonda incidenza esercitata dalle filosofie di Hegel e del primo Heidegger sulla pensabilità dell'esistenza umana, la seconda parte di questa ricerca si propone di dimostrarne i limiti ontologici strutturali, cioè apparentemente insuperabili.

Per quanto riguarda la filosofia di Hegel,

- se la negatività è riflessa e quindi autosuperata, allora essa non è l'alterità assoluta della morte bensì l'autoreferenzialità circolare dell'intero;
- proprio questa chiusura riflessiva (o rimozione inconscia) da parte dell'intero circolare rispetto all'esperienza radicalmente alienante dell'alterità assoluta del nulla e della morte, fonda l'assolutezza e quindi la totalità del pensiero logico-sistematico e riflessivo dell'essere: se posso pensare la totalità dell'essere, è proprio perché non posso pensare di essere il nulla.

Hegel stesso conferma questa chiusura definendo nell'Introduzione alla sua "Fenomenologia dello spirito" il nulla nei termini di una "negazione determinata" di ciò da cui risulta, "vero risultato" e "nulla determinato" che ha un contenuto, e quindi opposto al nulla astratto della vacuità⁶⁵. Questa chiusura della negatività riflessa è il limite ontologico di Hegel, che rimuove ed esclude tragicamente la pensabilità dell'essere contraddittorio e abissale del pensante, cioè dell'essere umano, finito e mortale come "negatio sui".

Come abbiamo visto, i temi hegeliani della negatività determinata e riflessa e il loro ruolo nella fondazione dell'interezza dell'essere e del pensante sono estremamente complessi. Per di più, la loro incidenza non è soltanto ontologica; Hannah Arendt e in seguito Emmanuel Levinas hanno rilevato più profondamente di ogni altro le implicazioni politiche e quindi le responsabilità etiche del pensiero hegeliano nell'elaborazione di una cultura di tipo ideologico e di una mentalità totalizzante o totalitaria. La terza parte di questa ricerca - intitolata *Ideologia della totalità o ontologia dell'intero circolare?* - sarà dedicata a esporre sinteticamente le critiche di Arendt e di Levinas all'ontologia hegeliana. Questa parte critica sarà seguita da un'analisi sistematica di questi

⁶⁵ F 71.

temi che si propone di lasciare la parola per una volta “alla cosa stessa”, o meglio al diretto interessato, cioè ai testi fenomenologici e ontologici di Hegel stesso.

Per quanto riguarda l'analitica dell'esistenza del primo Heidegger, della quale si occupa prevalentemente questa seconda parte, il filosofo stesso ne descrive fenomenologicamente i limiti ontologici in due luoghi cruciali di "Essere e tempo". Al paragrafo 44 c), che tratta "Il modo di essere della verità e la presupposizione della verità", Heidegger sostiene che il Dasein è già da sempre gettato nel mondo e nella verità in modo originario, indecidibile e indimostrabile. Di conseguenza, noi possiamo presupporre la verità, noi stessi e il nostro vero e proprio "poter-essere" grazie a questo fondamento indecidibile, che ci trascende eppure ci consente di (dover) divenire quel "noi-stessi" presupposto che possiamo essere. Al paragrafo 58 di "Essere e tempo", definendo la coscienza come la "chiamata della Cura", Heidegger si interroga sulle prospettive del Dasein "gettato a esistere" e conclude che esso è aperto a esistere progettando "il fatto che" (Dassein) della sua gettatezza. *Ma* il Dasein resta chiuso e impotente quanto al "*perché*" (Warumsein) del suo "essere stato gettato"; questo limite dell'uomo verrà ribadito nel trattato "Sull'essenza del fondamento" (1929).

Il carattere fattuale, originario e indecidibile della nostra esistenza gettata è dunque nel contempo la fonte e il fondamento, ma anche il limite insuperabile dell'essere finito, cioè dell'essere umano e delle sue possibilità di comprensione ontologica⁶⁶. Ciò che ci sfugge ha il nome greco del destino invariabile (moira,

⁶⁶ Nella quarta parte di questa tesi mostreremo che questo presupposto presenta un carattere teologico e antropologico nei termini del nesso tra la gettatezza dell'essere nel mondo, gettato da un'entità gettante che lo chiama a progettare la sua esistenza. Ci chiederemo se ciò non corrisponda alla creazione di un mondo e di una creatura, da parte di un Creatore che chiama l'uomo a ricreare l'essere creato ri-pensandolo. In questo senso sembra dirigersi anche l'ultimo Heidegger, secondo il quale l'Essere si appropria dell'uomo consegnandosi ad esso e lo illumina facendosi ascoltare: alla luce di ciò Rahner potrà definire l'uomo come « uditore della Parola ». L'ipotesi cheosterremo al riguardo è che la finitezza dell'autocoscienza, e quindi la sua impossibilità di fondarsi e fondare, hanno origine teologica, probabilmente in Kierkegaard; non a caso Heidegger intende la nullità della gettatezza nei termini dell'« esser-colpevole » e quindi come una sorta di peccato originale. Mostreremo che esiste una « continuità trascendente » tra la filosofia agostiniana, il « Werden zu sich » hegeliano - che « diventa ciò che è », *ma* non può pensare l'essenza nè l'origine della possibilità di questo essere, che pure ha da essere e da pensare - e l'indecidibilità, fondamentale e angosciante, della gettatezza dell'Esserci che esiste in Heidegger. Cfr. su questo argomento il trattato di Heidegger « Sull'essenza del fondamento », op. cit. (1929), *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith* (vol. II, p. 28-29), e infine le note che avrebbero dovuto costituire i corsi heideggeriani del 1919-1920 sui « Fondamenti della mistica medievale », che Heidegger ha fatto confluire in « I problemi fondamentali della fenomenologia » (Il Nuovo Melangolo, 1998). Cfr. M. Heidegger, « Die Grundprobleme der Phänomenologie » (Marburger Vorlesung-Sommersemester 1927), in : *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt, 1975 (II

Schicksal) e dell'essenza, o il nome moderno dell'origine e della donazione di senso (Sinngabung) alla nostra vita. La nullità abissale (Abgrund) dell'esistenza del Dasein rappresenta il limite strutturale estremo che stavamo cercando, perchè essa origina e fonda tutte le forme della negatività (privazione, mancanza, bisogno), e quindi comprende il limite logico della negatività hegeliana nell'ambito di un limite ontologico e psicologico ancora più profondo e originario: la domanda esistenziale sull'essenza e sul senso dell'essere e del nostro essere rispetto al nulla, secondo la formulazione del trattato "Sull'essenza del fondamento".

Tenteremo di mostrare che la vera ragione di questa chiusura al "perchè" e al senso è lo stesso statuto del metodo heideggeriano della differenza e della defettività ontologiche. Mostriamo che il carattere circolare di questo metodo

- ne limita la radicalità fenomenologica e lo rende adeguato a (ri)comprendere il carattere fattuale del Dasein, il fatto "che" esso esista (Dassein),
- ma lo rende insufficiente a comprenderne il "perchè" (Warumsein).

Questa ipotesi critica ci porterà a riscoprire costruttivamente il metodo dialettico dell'alienazione e la sua possibilità di costituire una fenomenologia, intesa come estetica di un'ontologia in grado di accogliere l'esperienza della donazione. Dimostriamo che la differenza ontologica e la metodologia della defettività stesse sono fondate circolarmente sulla trascendenza dell'ente nel nulla, perchè il fondamento di questa trascendenza – che è l'unità estatica della temporalità – è a sua volta l'identità differenziale della totalità. Proprio questa circolarità

- costringe il metodo di Heidegger a superare la cosa stessa nell'alterità del presupposto che la trascende,
- e limita la possibilità dell'interrogazione al "fatto che" l'Esserci è gettato: il "perché" continua a trascendere il metodo della domanda.

In forza di questo limite strutturale del metodo fenomenologico teorizzato e praticato da Heidegger, diventa impossibile una fenomenologia intesa come apprensione intuitiva e originaria dei fenomeni, sul modello della percezione sensibile e nel solco husserliano dell'intuizione eidetica, cioè delle essenze ideali.

La seconda parte della nostra ipotesi è costruttiva e costitutiva. Il metodo hegeliano della negazione determinata e riflessa si è dimostrato incompatibile rispetto all'esperienza totale e alienante della nullità dell'essere e dell'esistenza; ma la negazione determinata è solo un aspetto dell'orizzonte metodologico dialettico. Dimostriamo che l'architettura delle sue forme e relazioni potrebbe offrirci dei modi di lasciar sorgere, manifestarsi e apparire il fenomeno e i sensi

Abt, Bd 24). Il carteggio tra Heidegger e Karl Löwith è inedito ma in preparazione. Per quanto riguarda *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith* (19 agosto 1921 ; 20 agosto 1927 ; 18 luglio 1937), i testi si trovano in « Zur philosophischen Aktualität Heideggers », vol. II, « Im Gespräch der Zeit », Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, pagg. 27-39.

dell'essere. Ora, i modi di "lasciare che" l'essere si doni possono salvaguardare l'immediatezza della sua origine, e quindi sapranno offrire dei "perchè" alla condizione dell'essere umano, nel senso della sua origine e formazione, ma anche del suo divenire e della sua destinazione. Tutto questo corrisponde a una donazione di senso (Sinngebung).

Ci proponiamo di delineare un metodo che consenta all'essere umano di compiere le esperienze che possono generare l'incontro tra la donazione dell'essere e le tensioni del sapere umano. Tenteremo di mostrare che queste tensioni hanno

- le forme trascendenti dell'intenzionalità e della riflessione
- e le forme esistenziali dell'autocoscienza e dell'alienazione, dell'annichilimento e dell'esistenza stessa.

Dato che l'essere e il suo senso lo trascendono, l'essere umano è chiamato a riaprire la sua chiusura narcisista riconoscendosi come un altro da sé, uscendo da sé e superandosi, abbandonando il suo io e diventando un altro e il suo altro. Questo insieme di atti costituisce l'alienazione e il riconoscimento dell'altro in se stessi; si tratta di atti che possono aprire l'uomo alla trascendenza della donazione, cioè di ciò che è dato alle forme della percezione estetica e dello "stare a guardare" (reines Zusehen), dell'ascolto e dell'accoglienza religiosa, della comprensione interpretativa, e della rielaborazione terapeutica psicanalitica.

Il limite ontologico della negatività determinata e riflessa in Hegel, proprio impedendo e rimuovendo l'esperienza alienante della nullità dell'essere e dell'esistenza, ne dichiara la necessità irriducibile e l'esigenza esistenziale. Per questo il metodo dialettico non è che alienazione, l'annientamento di sé e della propria presenza soggettiva e mediatrice nel puro "stare a guardare" il fenomeno dell'essere che riflette il suo contenuto, che si manifesta e si dona. Il limite ontologico apre dunque la strada al suo superamento metodologico nelle tre forme della trascendenza:

- la riflessione che rovescia e fonda l'intenzionalità della coscienza⁶⁷,
- l'alienazione che la supera e si abbandona alla donazione fenomenica dell'essere, ma anche alle possibilità che un senso si dia e venga ad essere.

⁶⁷ La riflessione può rovesciare fenomenologicamente l'intenzionalità della coscienza perchè essa ne è il vero fondamento ontologico, che permette all'essere umano di « essere al mondo » e di essere in relazione intenzionale con il mondo, cioè di « conoscerlo » ; ma la riflessione gli permette soprattutto di potersi accorgere della differenza ontologica, cioè del fatto che l'essere supera gli enti, cioè « le cose che sono ». Ciò rende possibile che l'essere umano si limiti alla dimensione intenzionale e pragmatica del mondo e degli altri, oppure che si apra a riconoscere la trascendenza del loro essere rispetto all'intenzionalità riduttrice della propria coscienza. In questo modo la riflessione apre la strada alla possibilità della trascendenza reciproca dell'alienazione e della donazione del fenomeno, l'una di fronte all'altra, l'una ricettiva e l'altra offerta e « generosa », per così dire, perchè essa genera le possibilità del sapere umano.

Analizzeremo pertanto il rovesciamento riflessivo dell'intenzionalità della coscienza, l'esperienza dell'alienazione da parte della riflessione, il riconoscimento della donazione originaria e la trascendenza che si dà negandosi (cioè il riconoscimento dell'altro nel proprio io da parte dell'autocoscienza), oppure la rimozione della propria mortalità.

Queste considerazioni tenderanno di mostrare che la dialettica è l'essenza del metodo fenomenologico:

- non lo è solo esplicitamente nel contesto della "Fenomenologia" e della "Scienza della logica", cioè nell'ontologia sistematica di Hegel,
- ma anche nell'ontologia fenomenologica del primo Heidegger, benché in modo inconsapevole o almeno sottaciuto.

In questo contesto teoretico, dopo aver analizzato sistematicamente l'Introduzione alla "Fenomenologia dello spirito", dimostreremo che la critica heideggeriana di Hegel fonda le sue possibilità su un abbassamento - intenzionale e "teoreticamente interessato" - della radicalità della negatività e quindi della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. A tal fine verrà esaminato il seminario heideggeriano "Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität" (1938-1939)⁶⁸. Ne emergerà che l'esperienza fenomenologica della coscienza è situata nella tensione tra due livelli che agiscono parallelamente, l'uno dietro alle sue spalle e l'altro dentro di lei:

- il primo consiste nella dialetticità della sua esperienza, che costituisce la scientificità di questa stessa esperienza: quando la "co-scienza" (cum-scire, appunto) se ne accorgerà, sarà con ciò diventata "scienza";
- il secondo livello dell'esperienza fenomenologica è l'incoscienza del sapere coscienziale in quanto tale, che prefigura le dimensioni dell'inconscio freudiano e che già i tragici greci ben conoscevano, a partire da "Edipo" e "Medea", attraverso "Amleto", fino al metateatro di Pirandello e al cinema di Pasolini. Considereremo questi aspetti nel quadro della prospettiva analitica di Freud e delle scritture di formazione nelle ultime parti di questa ricerca.

In breve, i limiti ontologici della negatività riflessa e della gettatezza indecidibile manifestano le possibilità del loro superamento nei sensi metodologico ed estetico:

- nel senso metodologico di una fenomenologia dialettica dell'esperienza dell'alienazione, nella quale la soggettività dell'io si annienta nella tensione e nell'abbandono alla cosa stessa, cioè alla trascendenza della donazione fenomenica dell'essere e alla possibilità di riconoscerla

⁶⁸ M. Heidegger, "Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität" (Vorlesungen dei semestri 1938/39 e 1941), in Gesamtausgabe, Abt. III: "Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes", Bd. 68: Hegel, hrsg. v. Ingeborg Schüssler, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, pp. 1- 64.

- nel senso estetico e ontologico della scrittura, che è il riflettersi dell'autocoscienza nella memoria che “*si ricorda*”; questo processo riflessivo e rimemorativo consente alla scrittura – non solo poetica, se si pensa alle rimembranze di Leopardi - di ricreare “*ab origine*” la formazione del proprio “essere al mondo”, a partire dagli stadi preconsce e inconsci, mediante il mondo degli altri; questa ricreazione avviene nelle forme storiche e dialettiche della ricomprensione progettuale delle situazioni date, nelle quali l'essere si dona all'esperienza del sapere.

Nella quinta parte di questa ricerca, che sarà la più importante, tenteremo di attuare proprio questa ricomprensione ricreatrice rispetto alle età evolutive dell'essere umano. Abbiamo già anticipato nella prima parte di questo scritto quali siano le forme teologiche, teoretiche e analitiche della ricomprensione progettuale; esse verranno trattate nella parte della ricerca che si occuperà specificamente della relazione della scrittura al metodo dialettico, alla fenomenologia estetica e all'esperienza della donazione.

2.2 La negatività in quanto riflessione autosuperantesi non è la morte, bensì l'origine della circolarità. L'alienazione assoluta dell'alterità come un presupposto estrinseco.

Il problema della circolarità: presupporre vizioso o essenza della vita dello spirito ?

La struttura hegeliana della Soggettività della sostanza, che abbiamo analizzato ampiamente nella prima parte di questa ricerca, pone dei problemi ineludibili in relazione al suo stesso fondamento: la negatività e la riflessione. Abbiamo visto che la negatività originaria è “l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa”⁶⁹; dunque rientra nell'origine e quindi nella definizione della negatività di essere autonegatività o riflessione; *non si dà negatività irriflessa⁷⁰ e non si dà riflessione che non sia autonegativa.*

La prima conseguenza di questo assunto è che la necessaria autoreferenzialità della negazione implica il suo carattere originariamente autosuperato; ciò significa che, se l'effettualità della sostanza è “la mediazione del divenire altro da sé con se stesso”⁷¹, allora quell'alterità è immediatamente riflessa in se stessa e superata; “la riflessione nell'esser altro in se stesso”⁷² è solo apparentemente nell'esser altro. In questo modo, tutte le definizioni dell'autocoscienza esposte

⁶⁹ F29(29).

⁷⁰ Modificando la celebre formula spinoziana, potremmo dire che “*omnis determinatio est negatio sui*”.

⁷¹ F18(14).

⁷² Ibidem.

nella prima parte (§ 1.8) vengono gravemente inficiate⁷³: l'autocoscienza come "la riflessione o il ritorno dall'esser altro"⁷⁴ sarebbe piuttosto il non essersi mai allontanato da sé. Altrettanto inficiata risulta "l'immane potenza del negativo" da parte dell'intelletto separatore⁷⁵; lo spirito, la magica forza che si sofferma nella morte e volge il negativo nell'essere, che si mantiene e si ritrova nell'assoluta devastazione, manifesterebbe piuttosto la resurrezione da una morte apparente, superata originariamente nello stesso generarsi e definirsi della negatività: la negatività non è mai morte, perché è già da sempre e necessariamente risorta. "Il puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser-altro"⁷⁶ è il fondamento della scienza; ma se paradossalmente l'alterità è assoluta solo in quanto essa è autorelativa, anche lo sviluppo della scienza risulterà impossibile.

La seconda conseguenza della negatività in quanto autoreferenzialità riflessiva è la sua circolarità. Abbiamo già accennato alla circolarità in quanto vizio o contraddizione che paralizza l'autoprodursi e il fondarsi della totalità: essa può cominciare e attuarsi solo presupponendo la sua stessa fine come compiuta⁷⁷; abbiamo poi ipotizzato che la struttura della totalità, in quanto riflessiva e negativa, coincida con la circolarità. Questa ipotesi è stata formulata tenendo presente che Hegel definisce mediante la circolarità lo spirito e la scienza filosofica nel suo intero sviluppo⁷⁸.

A questo punto è evidente che *il carattere riflessivo e autoreferenziale della negatività è all'origine della circolarità, per cui l'avanzamento del fondare e dedurre (Gründen) è contemporaneamente il ritorno al principio fondamentale (Begründen)*⁷⁹. Questa deduzione teoretica era necessaria per comprendere come mai, dopo aver delineato le strutture portanti dell'autocoscienza, Hegel non proceda direttamente allo sviluppo della ragione e dello spirito, bensì enunci che il vero è il divenire di se stesso e il circolo che presuppone inizialmente la propria fine e ad essa è finalizzato, e che esso si effettua solo attuandola⁸⁰. A partire dall'autocoscienza, che è il primo luogo fenomenologico consapevolmente riferito a se stesso e quindi circolare, l'esperienza assume un

⁷³ Cfr. F105-109(147-152).

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ F27(26).

⁷⁶ F22(20).

⁷⁷ Cfr. L58(56) e Guzzoni (1963), che nel secondo e nel terzo capitolo del suo lavoro tratta essenzialmente il rapporto "Gründen-Begründen" da un punto di vista heideggeriano.

⁷⁸ Cfr. E6, E8, E17 ; L57(57).

⁷⁹ Cfr. L56(56) sgg.

⁸⁰ F18(14), ultimo punto del nostro schema.

carattere esplicitamente autoreferenziale e quindi circolare⁸¹: la totalità dell'essere e del sapere si fa progressivamente un "sapersi come totalità", fino a sapersi come ragione e come spirito⁸².

Dobbiamo ora esaminare che cosa implicino i nuovi dati acquisiti riguardo al cominciamento. Se il cominciamento sostanziale consiste nel riflettersi della negatività e quindi nel suo originario autosuperarsi, ne segue l'impossibilità del prodursi dell'autocoscienza e quindi dello spirito⁸³; alla luce di questo grave problema, la circolarità del negativo e, in forza di esso della totalità del sapere, rappresenta l'unica risoluzione possibile, necessaria e sufficiente, al prodursi della totalità. In questo modo il generarsi della contraddizione coincide col produrne la risoluzione: la verità è il circolo, il cui cominciamento sostanziale presuppone la propria fine e diventa ciò che esso è solo negando la potenzialità del suo essere presupposto, cioè attuandosi in quanto riflessione autocosciente e pensiero di pensiero cioè, in una parola, divenendo Soggetto. Per Hegel ciò che conta non è tanto ciò che "è in sé", e quindi ciò che è presupposto, bensì ciò che è saputo dalla coscienza e quindi si manifesta al pensiero. Il carattere anipotetico di questa circolarità è garantito dall'unità e dalla totalità dell'essere, del pensare e del fondare che la costituiscono: essi non possono presupporre altro che di fondarsi reciprocamente, negativamente o riflessivamente.

Tutto questo chiarisce il problema della contemporanea immediatezza e mediazione del cominciamento, e la circolarità e totalità prospettate quale risoluzione:

- il cominciamento è il negarsi del presupposto e quindi è la ricostituzione dell'immediatezza⁸⁴,
- ma l'autonegatività e la riflessività dell'immediatezza sostanziale è altrettanto mediazione⁸⁵.

Infine viene confermato il carattere totale della circolarità in quanto essa non può presupporre nulla né riferirsi a nulla che essa stessa non sia. In questo modo viene anticipata la definizione enciclopedica della filosofia come intero filosofico e circolo dei circoli, ognuno dei quali è una totalità – o meglio un

⁸¹ Cfr. F29(29) : qui l'esperienza viene definita come il movimento dell'alienazione e del ritorno in sé da essa.

⁸² Sul riconfigurarsi della totalità in ogni singola figura cfr. Chiereghin, 1980 e 1992.

⁸³ Heidegger (1938-39) definisce l'autocoscienza come l'essenza dello spirito hegeliano.

⁸⁴ Cfr. L54(53).

⁸⁵ Cfr. Heidegger 1930-31 e Henrich 1964.

punto di vista “della” e “sulla” totalità -, nonchè un momento necessario dell’intero filosofico⁸⁶.

Dobbiamo ora verificare testualmente l’ipotesi della circolarità mostrandone la presenza esplicita non tanto nelle figure che seguono l’autocoscienza, e quindi di questa struttura sono consapevoli⁸⁷, bensì nelle figure che ancora non hanno raggiunto la consapevolezza di sé.

Nel passo de "La verità della certezza di se stesso" in cui Hegel si occupa della vita (F145 sgg.), l’oggettività viene considerata “in sé per noi”, quindi presupponendo una specifica determinazione dello spirito⁸⁸; riflettendosi essa diventa vivente, e la vita viene intesa come un intero circolo e una processualità. Persino l’attività separativa dell’intelletto, funzione specificamente coscienziale, viene rapportata alla circolarità - benché ancora inerte - dell’immediatezza sostanziale⁸⁹.

In F28-29 la coscienza viene considerata come “l’immediato essere determinato (Daseyn) dello spirito”, il quale sviluppa tutte le figure della coscienza come suoi momenti: in questi termini Hegel interpreta la scienza dell’esperienza che la coscienza fa del suo oggetto sostanziale proprio come la scienza del manifestarsi dello spirito. La coscienza sa solo ciò che è nella sua esperienza, la quale coincide col divenire altro da sé dello spirito, col suo oggettivarsi in quanto “sostanza spirituale” (il solo oggetto dell’esperienza della coscienza) e col ritorno in se stesso dello spirito da questa alienazione. In questo passo d’importanza fondamentale sono radicalmente presenti i termini problematici della circolarità del sapere: se la sostanza e la coscienza, l’oggetto e il soggetto sono ab origine determinatezze dello spirito (e quindi già assolutamente sapute), l’itinerario del sapere viene invalidato dalla viziosità del presupposto ? Oppure la compresenza dello spirito può costituire una circolarità non viziosa, la quale garantirebbe l’autenticità del sapere ? E quale sarebbe il fondamento di questa garanzia, e in quali termini preserverebbe l’autenticità ?

Esaminiamo il passo F29 alla luce di questo problema :

- l’ineguaglianza tra la sostanza e l’Io nella coscienza è il negativo, l’anima che muove entrambi ;
- ma ciò che sembra prodursi fuori dalla sostanza, e contro di lei, è in realtà l’ineguaglianza della sostanza verso se stessa, è il suo proprio operare, ed essa si mostra essenzialmente Soggetto :

⁸⁶ E6, E8.

⁸⁷ Cfr. F28(27).

⁸⁸ Cfr. F22(19).

⁸⁹ F27(25).

- “Avendo la sostanza ciò mostrato compiutamente, lo spirito ha reso eguale alla propria essenza il proprio essere determinato (Daseyn); lo spirito è allora termine oggettivo di se stesso, proprio come esso è”⁹⁰.

È chiaro che la sola sostanza è in grado di mostrare compiutamente la propria ineguaglianza, autonegatività e riflessività; in forza di ciò la negatività della sostanza origina

- non solo la sua Soggettività,
- ma contemporaneamente anche l’alienarsi dello spirito in quanto oggetto sostanziale o sostanza spirituale della coscienza,
- e il suo ritorno a se stesso in quanto Soggettività, cioè attraverso e mediante le esperienze della coscienza.

Come si vede, l’autoreferenzialità del negativo si manifesta contemporaneamente come l’immediata Soggettività della sostanza e l’alienata sostanzialità del Soggetto spirituale. Dunque *la circolarità configura la vita dello spirito, il movimento dell’esperienza della coscienza e il contenuto del metodo, e non la viziosità del presupporre*. Se l’originaria negatività non fosse circolare, essa implicherebbe a ogni livello l’immediata dispersione nell’infinita alterità del nulla, l’impossibilità del ritorno alla propria identità - cioè al “Sé” - e quindi la definitiva inintelligibilità dell’essere dello stesso pensiero⁹¹. *Pertanto “la mediazione del divenire altro da sé con se stesso” e “la riflessione dell’esser altro in se stesso”⁹² definiscono la circolarità dell’autocoscienza in quanto essenza della vita dello spirito.*

Il circolo hegeliano è la totalità finalizzata a negare la propria fine ricominciando il proprio inizio e ricomprendendo la propria totalità. In questo contesto un’alterità assoluta o assolutamente alienata è impossibile

– perché la Soggettività è la negatività assoluta solo in quanto l’alterità della differenza è riflessa, autorelativa e quindi immediatamente autosuperata: questo è il significato strutturale della circolarità dell’intero filosofico⁹³

⁹⁰ F29(29).

⁹¹ Il cosiddetto parricidio commesso da Platone verso Parmenide consiste appunto nel ricondurre il nulla all’alterità e alla differenza in quanto negazione dell’identità, e quindi ad essa correlata.

⁹² F18(14).

⁹³ Analoga è l’analisi formale di Henrich, 1975 e la considerazione heideggeriana della negatività (Heidegger 1938-39, p.17 sgg.), sebbene su basi e con esiti completamente diversi. Quest’ultimo considera la negatività hegeliana come la differenza e l’alterità della coscienza e nega che il nulla iniziale della Logica sia realmente differente dall’essere (ridotto a mero Seiende). Pertanto il divenire viene interpretato come l’indifferenza reciproca del nulla e dell’essente. Anche per Sartre (1943, p. 47-52) il divenire della triade iniziale ha come condizione

– perché l'automovimento del contenuto è la negazione determinata non solo dell'identità ma anche della differenza; la finalità è la negazione non solo del principio iniziale e immediato, ma anche e altrettanto della fine.

Questo risulta dal passo seguente: “Ma il nulla preso come il nulla di ciò da cui risulta non è, in effetto, se non il risultato verace; quindi è esso stesso un nulla *determinato* e ha un *contenuto*. Lo scetticismo che termina con l'astrazione del nulla o con la vacuità non può da questa procedere oltre, ma deve aspettare se gli si possa mostrare un che di nuovo per gettarlo nel medesimo vuoto abisso (Abgrund). Se invece il risultato viene inteso come in realtà esso è, come negazione *determinata*, ecco che allora è immediatamente sbocciata una nuova forma, e nella negazione è stato aperto il passaggio pel quale avviene lo spontaneo processo attuantesi attraverso la completa serie delle figure”⁹⁴.

2.3 Il limite dell'alienazione hegeliana è la riflessività della negazione nell'autocoscienza

E' un merito altissimo della filosofia di Hegel aver mostrato che l'identità dell'essere è solo nella negatività del suo riflettersi nel suo altro, differenziandosi da sè e opponendosi a sè, cioè che l'essere è identico solo al suo contraddirsi. *Ma* nel pensiero hegeliano l'esperienza dell'alterità è possibile solo - aristotelicamente - « nell'alveo dell'essere »⁹⁵, perchè il riflettersi del negativo richiede geneticamente l'identità immediata nella differenza. Perciò in essa il soggetto deve fare esperienza dell'alterità dell'essere rispetto a se stesso, cioè alla propria identità, ma non può assumere su di sè l'intera esperienza assolutamente alienante della nullità dell'essere nell'esistenza. Ciò è confermato dalle definizioni che Hegel offre del fondamento; nei termini della contraddizione in atto, esso è « l'identità dell'identità e della non-identità » », citazione del « Fedro » nella quale l'identità si dimostra determinante per il carattere riflessivo della contraddizione; la riflessione stessa riconferma questa predominanza definendosi come « la riflessione *in sè* nell'altro ».

L'assolutezza dell'alterità è il presupposto insuperabile ed estrinseco del pensiero hegeliano, la cui rimozione è la condizione fondamentale di una

la "complementarietà" del nulla rispetto all'essere; il filosofo francese confuta quello che definisce uno stratagemma, in quanto per lui l'essere è l'originario, mentre il nulla non è che un concetto derivato e determinato a partire dall'essere.

⁹⁴ F57(71).

⁹⁵ A conferma di ciò si ricordi che nella « Scienza della logica » Hegel colloca l'« *héteron* » platonico tra le determinazioni della finitezza, all'interno della dialettica tra « qualcosa e un altro »: « Qualcosa ed altro sono tutti e due in primo luogo degli esserci che sono o dei qualcosa » e « ciascuno dei due è anche un altro (...) questo è l'*héteron* di Platone »: la natura fisica che è l'altro dello spirito e quindi l'altro di se stesso.

pensabilità dell'essere che intende la propria assolutezza come totalità; in breve: se posso pensare tutto l'essere, non posso pensare di essere il nulla. Il carattere riflesso, autorelativo e autosuperato intrinseco all'alterità della differenza costituisce la circolarità dell'intero filosofico; in ciò consiste nel contempo la continuità tra il sistema aristotelico e quello hegeliano, tenacemente perseguita da Hegel, e la nostra impossibilità di esaurire la negatività originaria del nulla e dell'alienazione nell'alterità dell'identità, mediante la quale Hegel struttura la riflessività del pensiero autocosciente.

Ciò non significa ridurre la negatività hegeliana alla differenza e all'alterità della coscienza, grave fraintendimento – o piuttosto mistificazione interessata, come vedremo nel prosieguo di questa seconda parte - commesso da Heidegger nei confronti del pensatore che più di ogni altro prima di lui ha indagato l'essenza del negativo e dei limiti della coscienza: infatti, se tutto il pensiero hegeliano è volto a pensare l'essere superando l'intelletto, come avrebbe potuto attingere il proprio fondamento in quella coscienza che rappresenta l'espressione fenomenologica dell'intelletto comune? Non possiamo però prescindere dal fatto che Hegel definisce il nulla come « il nulla di ciò da cui risulta »⁹⁶, e quindi come un risultato determinato che ha un contenuto; e non possiamo accettare che l'unica alternativa al metodo logico della negazione determinata sia la vacuità dello scetticismo⁹⁷. Perchè l'esistenza è piena di essere e di nulla.

Di fronte a quest'empasse, che è di natura contemporaneamente logica, ontologica ed esistenziale, *l'ipotesi che guiderà i prossimi capitoli di questa ricerca è che*

- *il metodo hegeliano della negazione determinata comporta una certa chiusura ontologica, mentre l'ontologia dell'alienazione può contribuire ad aprire il pensiero e il pensante alla donazione ;*
- *il metodo heideggeriano della deduzione defettiva, nel modo in cui è praticato soprattutto in « Essere e tempo », manca di radicalità fenomenologica ed è di per sè contraddittorio e circolare ;*
- *di conseguenza, l'ontologia fenomenologica dell'esistenza merita e forse esige l'alienazione per poter accogliere la donazione.*

2.4 Intenzione e riflessione, alienazione e donazione: quale metodo per le forme della trascendenza?

Se da una parte l'essere umano tende per sua natura a comprendere intenzionalmente l'essere degli altri esseri, delle persone e delle cose, dall'altra la sua esistenza effettivamente gettata e il suo stesso modo ontico di comprendere

⁹⁶ F 57(71).

⁹⁷ Ibidem.

il mondo e gli esseri fondano e limitano le possibilità della sua comprensione ontologica. Ciò che avviene è che la coscienza si illude di conoscere e di corrispondere agli oggetti del mondo che le sembrano opposti ed esterni, mentre in realtà essa non esce da sé né supera se stessa, resta anzi rinchiusa e riflessa in sé narcisisticamente; ne abbiamo parlato ampiamente analizzando la critica hegeliana dell'intenzionalità obiettivante della coscienza.

L'architettura dialettica che ha luogo tra l'intenzionalità della coscienza e la circolarità riflessiva dei presupposti dell'esistenza umana rivela degli elementi essenziali al prosieguo della nostra ricerca. Innanzitutto l'essere trascende tutti gli esseri, cioè qualsiasi ente, cosa o persona, ai quali io cercherei di ridurlo come un mio riflesso, conoscibile e dominabile dal mio stesso io. Questa trascendenza dell'essere esprime la cosiddetta "differenza ontologica", fondamento delle concezioni heideggeriane del metodo fenomenologico e della verità come svelamento (*alétheia*). Heidegger indica nella trascendenza dell'essere l'essenza e il senso del vero idealismo. In termini psicologici potremmo esprimere questa nozione dicendo che, all'opposto della certezza che definiva la Ragione nella "Fenomenologia" di Hegel, io non sono il mondo né il centro del mondo; Freud stesso sosteneva che l'Io non è padrone a casa sua e il titolo di un'opera di Ricoeur, "Se stesso come un altro", conferma che "io sono un altro rispetto a me". In secondo luogo, il teorema principale di "Essere e tempo", secondo il quale l'esistenza è il limite fondante della comprensione, significa anche che l'intenzionalità della coscienza ricade paradossalmente nell'opposto di ciò che essa vorrebbe, cioè nella riflessività.

Ora, dato che l'essere e il suo senso lo trascendono, l'essere umano è chiamato a riaprire la sua chiusura narcisista riconoscendosi come un altro da sé, uscendo da sé e superandosi, abbandonando il suo io e diventando un altro e il suo altro. Questo insieme di atti costituisce l'alienazione e il riconoscimento dell'altro in se stessi, che possono aprire l'uomo alla trascendenza della donazione, cioè di ciò che è dato alle forme della percezione estetica e dello "stare a guardare" (*reines Zusehen*), dell'ascolto e dell'accoglienza religiosa, della comprensione interpretativa e della terapia psicoanalitica.

Il limite ontologico della negatività determinata e riflessa in Hegel, proprio impedendo e rimuovendo l'esperienza alienante della nullità dell'essere e dell'esistenza, ne dichiara la necessità irriducibile e l'esigenza esistenziale. Per questo il metodo dialettico non è che alienazione, l'annientamento di sé e della propria presenza soggettiva e mediatrice nel puro "stare a guardare" il fenomeno dell'essere che riflette il suo contenuto, che si manifesta e si dona. Il limite ontologico apre dunque la strada al suo superamento metodologico nelle tre forme della trascendenza:

- *la riflessione, che rovescia l'intenzionalità della coscienza,*
- *l'alienazione, che la supera e si abbandona alla donazione fenomenica dell'essere e alle diverse possibilità di dare un senso.*

2.5 La presenza operativa in Heidegger delle forme della negatività hegeliana. La chiamata della coscienza a riconoscere la fuga da sé nel mondo e a riscoprire la propria esistenza gettata nel nulla.

Il limite effettivo dell'origine e il limite riflessivo del negativo

Approfondiremo ora la natura dei limiti in questione, al fine di prepararne il superamento e di costituire un metodo alternativo. Analizzeremo due paragrafi decisivi per l'ontologia di "Essere e tempo", il 56 e il 58, che considerano il modo in cui la coscienza richiama l'essere umano a riconoscersi e a "diventare ciò che egli è". Quest'analisi delle tre tappe ontologiche del Dasein ci permetterà di riconoscere

- il limite effettivo del Dasein rispetto al "perchè" del suo "essere-gettato", cioè il suo carattere fattuale, originario e indecidibile, evidente già al punto a)
- il modo in cui Heidegger accoglie il limite riflessivo delle forme della negatività hegeliana rispetto al nulla, riutilizzandole come la struttura logica dei movimenti circolari delle dimensioni ontologico-ermeneutiche proprie del Dasein in "Essere e tempo".

In questi paragrafi, questi movimenti e queste dimensioni si presentano in modo sinottico e quasi architettonico:

- troveremo da una parte la fuga nel mondo degli enti (punto b), che rimuove il fatto di ritrovarsi gettato nel nulla (punto a),
- e dall'altra il riconoscimento consapevole della propria esistenza, gettata a progettare le possibilità della sua situazione e a decidere di "diventare ciò che essa può essere" (punto c).

Secondo Heidegger la coscienza è la chiamata della Cura, che proviene dall'effettività della gettatezza angosciata e richiama a ritrarsi dalla deiezione nel mondo e ad esistere progettando la propria gettatezza. La coscienza richiama l'uomo a sapersi, cioè ad assumersi la propria autocoscienza, la cui essenza coincide col riconoscimento della propria fondamentale nullità. L'uomo è libero unicamente di oscillare tra il mondo, che annulla la coscienza e quindi libera dall'angoscia (o meglio « anestetizza », per così dire), e il ritorno alla nullità angosciante del mondo. In termini heideggeriani, l'angoscia è il nulla del mondo e il mondo è il nulla dell'angoscia⁹⁸. L'oscillare dell'uomo si attua rispetto alle dimensioni ontologiche della gettatezza effettiva, dell'immedesimazione deiettiva e della progettualità esistenziale.

Dimostreremo che il cammino dell'esistenza tra il mondo, la nullità e la decidibilità del pensiero dell'essere è un cammino circolare, che procede sul fondamento abissale (abgründig) delle strutture ontologiche della negatività e

⁹⁸ Su queste basi possiamo dire che l'infanzia è felice, perchè la sua immediatezza precede la conoscenza della coscienza, il suo atto mediatore, riflessivo e quindi separativo; le età seguenti sono progressivamente più coscienti, più distanti e meno aderenti all'integrità dell'immediatezza: la coscienza spezza continuamente le possibilità della gioia.

delle loro modalità defettive: tali sono da una parte la nullità, la negatività riflessa (o riflessione assoluta) e la doppia negatività e, d'altra parte, la negazione determinata e quella privativa.

a) Il Dasein si ritrova gettato al mondo, senza sapere nulla della sua origine, della sua essenza e consistenza, nè della sua destinazione. Egli è dunque angosciato dalla situazione emotiva (Befindlichkeit) del "nulla del mondo e di sè", che lo apre al riconoscimento del fatto di "essere gettato" in un mondo per lui estraneo. La condizione essenzialmente abissale dell'Esserci emerge inconfutabilmente al paragrafo 58 di « Essere e tempo », dove Heidegger sostiene che l'Esserci è stato gettato a esistere e resta *chiuso* al « perchè » della sua gettatezza come al limite del suo fondamento indecidibile, *ma aperto* a esistere progettando il fatto « che » della sua gettatezza.

L'effettività indecidibile della gettatezza può essere considerata come l'apertura della nullità originaria dell'essere e del mondo; è il modo in cui Heidegger supera, ricomprensione e assolutizza la negatività di Hegel.

b) Per rimuovere e dimenticare la sua situazione angosciante, il Dasein fugge da sè e si rifugia nella gestione del mondo oggettivo degli enti. Riducendo l'essere all'obiettività degli enti del mondo (immanentismo), e il mio stesso essere alla sua entità materiale, si riduce il pensiero alla conoscenza logica che la coscienza di un soggetto (l'io) esercita intenzionalmente sulle "cose del mondo", cioè su una realtà oggettiva esterna e opposta. Oltre alla conoscenza scientifica, l'io può esercitare sugli oggetti del mondo – cose, persone, e persone come cose (le "risorse umane"!)- il dominio e la manipolazione tecnologica, come anche il possesso e l'uso o lo sfruttamento economici, propri del sistema capitalista nel quale l'economia - che era un mezzo di sostentamento - è stata elevata a fine e senso (Sinngebung) dell'essere e della vita umana. La riduzione della differenza ontologica e della trascendenza comprende in sè i termini storici dell'empirismo, dell'immanentismo, del materialismo e del soggettivismo egoista.

L'immedesimazione deiettiva nel mondo del Si può considerarsi come la negazione determinata e privativa propria della fuga, cioè come la dimensione difettiva che chiude l'apertura originaria e autentica dell'Esserci « nascondendo e confondendo » l'essere dell'ente. Ma proprio in quanto tale la deiezione è altrettanto la negazione della nullità della gettatezza e della Cura: l'apertura al mondo è appunto il rivolgersi, il riflettersi e l'opporsi a se stesso da parte della negatività del nulla, la quale chiudendosi all'angoscia del nulla si apre alla presenza del mondo e all'attività in seno ad esso.

La struttura fondamentale di questa dinamica è la doppia negatività propria del riflettersi dell'autocoscienza hegeliana; l'intenzionalità della coscienza rispetto all'oggetto saputo si fonda sull'opposizione, che è la negatività della coscienza hegeliana.

c) La voce della coscienza chiama l'essere umano che vuole ascoltarla a superare la situazione di fuga da sè e rimozione di sè, prendendo coscienza di sè e riconoscendo il suo essere esistenzialmente e progettualmente, cioè come un "dover diventare ciò che posso essere".

Il richiamo della coscienza a esistere, progettando la propria gettatezza nella consapevolezza della propria nullità, è la negazione determinata di quella negazione privativa che era la deiezione. In quanto tale essa riapre alla verità del progetto articolando la struttura dell' « alétheia », intesa appunto come l'apertura che scopre e manifesta l'ente togliendolo dal suo essere chiuso, coperto e nascosto, e facendo apparire il fenomeno dell'essere.

E' evidente ancora una volta il ruolo fondamentale della doppia negazione hegeliana, la cui assoluta circolarità si esprime nel fatto che la riapertura del progetto coincide con la riapertura del nulla del mondo, fino ad ora rimosso.

2.6 Dai limiti della differenza ontologica alla costituzione del metodo dialettico della fenomenologia

Secondo Heidegger, la costituzione stessa dell'Esserci rende la sua situazione abissale. In quanto gettato a esistere, egli è *aperto* a riconoscersi e a comprendere progettualmente il fatto « che » della sua gettatezza; ma resta costitutivamente *chiuso* al « perchè » di questa sua gettatezza come al limite effettivo e indecidibile della sua origine. Ora, la domanda sull'origine e sul suo darsi corrisponde al senso del fenomeno dell'essere e alla consistenza della sua donazione, cioè al senso e all'essenza della filosofia e soprattutto dell'essere umano. Ma a questa domanda "Essere e tempo" non sembra offrire alcuna risposta, come J.-L. Marion ha dimostrato in "Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia".

Di conseguenza, è necessario chiedersi se il carattere incomprensibile e indecidibile di questa abissalità sia davvero inscritto nella costituzione del Dasein. *La nostra ipotesi è che la vera ragione di questa chiusura è lo stesso statuto del metodo heideggeriano della differenza e della defettività ontologiche. Ci proponiamo di dimostrare che il carattere circolare di questo metodo ne limita la radicalità fenomenologica e lo rende adeguato a (ri)comprendere il carattere fattuale del Dasein, il fatto "che" esso esista (Dassein), ma insufficiente a comprenderne il "perchè" (Warumsein). Questa ipotesi critica ci porterà a riscoprire costruttivamente il metodo dialettico dell'alienazione e la sua possibilità di costituire una fenomenologia, intesa come estetica di un'ontologia in grado di accogliere l'esperienza della donazione.*

I paragrafi che seguono dimostreranno in primo luogo che la differenza ontologica si incarna operativamente in una vera e propria metodologia della derivazione defettiva, che fonda le strutture ontologico-esistenziali di "Essere e tempo", le strutture ontico-esistentive corrispondenti, ma soprattutto il rapporto

di derivazione tra questi due livelli. *Dimostreremo a questo punto che la differenza ontologica e la metodologia della defettività stesse sono fondate circolarmente sulla trascendenza dell'ente nel nulla, perchè il fondamento di questa trascendenza – che è l'unità estatica della temporalità – è a sua volta l'identità differenziale della totalità. Proprio questa circolarità costringe il metodo di Heidegger a superare la cosa stessa nell'alterità del presupposto che la trascende, e limita la possibilità dell'interrogazione al "fatto che" l'Esserci è gettato: il "perchè" continua a trascendere il metodo della domanda.* In forza di questo limite strutturale del metodo fenomenologico teorizzato e praticato da Heidegger, diventa impossibile una fenomenologia intesa come apprensione intuitiva e originaria dei fenomeni, sul modello della percezione sensibile e nel solco husserliano dell'intuizione eidetica, cioè delle essenze ideali.

La seconda parte della nostra ipotesi è costruttiva e costitutiva. Il metodo hegeliano della negazione determinata si è dimostrato incompatibile rispetto all'esperienza e alienante della nullità dell'essere e dell'esistenza; ma la negazione determinata è solo un aspetto dell'orizzonte metodologico dialettico. *Dimostreremo che l'architettura delle sue forme e relazioni potrebbe offrirci dei modi di lasciar sorgere, manifestarsi e apparire il fenomeno e i sensi dell'essere. Ora, i modi di "lasciare che" l'essere si doni possono salvaguardare l'immediatezza della sua origine, e quindi sapranno offrire dei "perchè" alla condizione dell'essere umano, nel senso della sua origine e formazione, ma anche del suo divenire e della sua destinazione. Tutto questo corrisponde a una donazione di senso (Sinngebung).*

La complessità del metodo dialettico richiede ora una sintesi che chiarisca in anticipo le tappe principali del suo sviluppo, che incontreremo nei paragrafi seguenti: l'intenzionalità, la riflessione, l'alienazione e la donazione.

a) Abbiamo già visto il modo in cui la riflessione rovescia e supera l'intenzionalità della coscienza. A questo punto, la riflessione è esposta al confronto con l'altro, al nulla della malattia e della morte, alla perdita di sè e all'annientamento. Sembrerebbe che, per salvaguardarsi, non le resti altro da fare che rinchiudersi nella sua stessa coscienza di sè: l'autocoscienza.

b) *L'unica vera possibilità alternativa per la riflessione è l'insieme degli atti che Hegel definisce come "alienazione". Si tratta innanzitutto di riconoscere che la riflessione della propria coscienza di sè non è trasparente ma negativa, diseguale a sè e aperta all'abisso della mortalità: "Io sono un altro rispetto a me". Se mi riconosco come un altro, posso uscire da me stesso e superarmi, fino ad abbandonare il mio io per diventare un altro e il mio altro⁹⁹. Solo a*

⁹⁹ "Homo sum. Nihil humani alienum puto", sosteneva Terenzio. Baudelaire scriveva nei "Petits poèmes en prose" "Le poète jouit de cet incomparable privilège, qu'il peut à sa guise être lui même et autrui (...) il entre, quand il veut, dans le personnage de chacun (...) il adopte comme siennes toutes les professions, toutes les joies et les misères que la circonstance lui présente (...) Cette sainte prostitution de l'âme qui se donne toute entière, poésie et charité, à

condizione di riconoscere l'altro in me – cioè nella consistenza biologica e nelle dimensioni sociali del mio inconscio –, io posso riconoscermi nell'altro per ciò che egli è, ma soprattutto posso riconoscere e accogliere l'essere come esso si dona; e solo a queste condizioni evito il bisogno di ridurre entrambi, l'altro e l'essere, al riflesso della mia immagine e all'intenzione del mio uso e consumo. Le esperienze dell'alienazione e del riconoscimento sono dunque le condizioni per poter fare esperienza dei modi in cui il fenomeno dell'essere si dona e si manifesta, dai modi più velati, mascherati, falsificati o manipolati, ai modi più originari ed essenziali.

c) Dal punto di vista del metodo, il processo dell'alienazione si esprime come la negazione di ogni presenza, mediazione e intenzione del soggetto, al fine di superare ogni forma di alterità del metodo rispetto all'essere della cosa stessa e al suo manifestarsi come fenomeno. Di conseguenza, il metodo dialettico tende a "essere la cosa stessa", cioè a coincidere col suo contenuto, e non può essere formale se non per riflettere le forme fenomeniche nelle quali l'essere della cosa si manifesta, come vedremo nei paragrafi seguenti.

Ma la negazione non riguarda solo la negazione della presenza del soggetto; in Hegel e in Heidegger essa esprime il darsi stesso dell'essere nella sua essenza. E' noto che per Hegel l'identità dell'essere è solo nella negatività del suo riflettersi nel suo altro, differenziandosi, opponendosi e contraddicendo se stesso: "omnis determinatio est negatio sui", sostiene in breve il filosofo ai paragrafi 119 e 120 dell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche". Per Heidegger, l'essenza del fenomeno è la sua manifestazione, ma il fenomeno dell'essere si dona nella sua alterità negandosi. Pertanto il metodo della fenomenologia deve negare a sua volta la mediazione dell'alterità per rendere il fenomeno dell'essere nell'immediatezza del suo dato originario. Questo precetto corrisponde perfettamente alla concezione heideggeriana della verità come "alétheia", cioè come apertura che scopre e manifesta l'ente chiuso, coperto e nascosto, lasciando così apparire il fenomeno dell'essere. Il carattere « aprente » della verità, in quanto scoprimento e manifestazione del fenomeno, rivela l'energia affermativa della doppia negatività riflessa di Hegel¹⁰⁰, la quale può affermare la verità perchè ne nega il nascondimento: il vero viene portato alla luce illuminando l'oscurità.

Queste considerazioni contribuiscono a dimostrare che la dialettica è l'essenza del metodo fenomenologico, e non lo è solo esplicitamente nel contesto della "Fenomenologia dello spirito" e dell'ontologia sistematica di Hegel, ma anche

l'imprévu qui se montre, à l'inconnu qui passe". Cfr. C. Baudelaire, « Petits Poèmes en prose. Le Spleen de Paris » (1869), Gallimard, Paris, 1973. Il passo si trova nel poema XII, *Les foules*.

¹⁰⁰ Lo studioso che più di ogni altro ha approfondito questi aspetti della negatività hegeliana è Dieter Henrich, soprattutto in « Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung », in « Hegel-Studien », Beiheft 18 ; Bouvier, Bonn, 1978 ; p. 203-324.

nell'ontologia fenomenologica del primo Heidegger, benchè in modo inconsapevole o almeno sottaciuto. Il metodo radicalmente fenomenologico della dialettica ci permetterà di superare il limite dell'ontologia di Hegel, cioè l'esperienza della nullità dell'essere e dell'esistenza. Questo superamento potrà avvenire proprio sulla base dei concetti che sembravano essere all'origine del problema: la negatività e la riflessione, l'alienazione e il riconoscimento, l'alterità e la donazione.

2.7 La metodologia ontologica della defettività e l'interpretazione heideggeriana del fenomeno : l'apparenza della donazione originaria e la fenomenologia come negazione dell'alterità privativa propria della parvenza

Mentre fino a Kant era il semplice elemento a fondare deduttivamente la molteplicità accidentale (Grundsätzlichkeit), Hegel deriva « via negationis » dalla totalità cooriginaria delle strutture ontologiche le modalità considerate appunto come « derivate » realizzando progressivamente l'Assoluto. Nella metodologia ontologica defettiva di Heidegger¹⁰¹, a ogni modalità esistenziale e realizzativa corrisponde una modalità esistente, inautentica e defettiva, perchè l'analitica ontologico-esistenziale ha radici ontico-esistentive¹⁰².

Al riguardo il presente lavoro proporrà uno schema sinottico della derivazione defettiva delle strutture ontologico-esistenziali « via negationis » in « Essere e tempo ». Ne anticipiamo qui i dati salienti:

- alla « Befindlichkeit » dell'angoscia, intesa come l'assunzione di coscienza e il riconoscimento della nullità dell'esistenza in quanto gettatezza progettante, corrisponde la paura come comprensione inautentica della morte in quanto attesa del suo presentarsi deiettivo e oblio dell' « essere stato gettato »
- alla costituzione fondamentale dell'«in-essere-nel-mondo » corrisponde la modalità fondata della « conoscenza del mondo », intesa come la trascendenza della coscienza rispetto alla realtà del mondo esterno¹⁰³
- in seno alla struttura della comprensione - che si esprime nei modi autentici dell'essere-per-la-morte e della decisione anticipatrice della coscienza che apre la situazione - si radica non solo la possibilità della caduta deiettiva e inautentica, propria del pensiero intuitivo e rappresentativo, ma addirittura la cooriginarietà necessaria della comprensione discorsiva, progettuale e

¹⁰¹ Cfr. ET §28.

¹⁰² Cfr. ET §4.

¹⁰³ Nel paragrafo 12 di « Essere e tempo » la conoscenza logico-metafisica del mondo funge da modo primario dell'essere-nel-mondo, sempre *noto* e ovvio *onticamente* (bekannt) ma mai *conosciuto ontologicamente* (erkannt) e quindi presupposto metafisicamente, sostiene Heidegger riprendendo un'etimologia che Hegel aveva usato già nella « Prefazione » alla « Fenomenologia dello spirito ».

interpretativa rispetto alla sua determinazione riduttiva e snaturante nei termini dell'asserzione apofatica; sostenendo che « l'asserzione è una manifestazione che determina e comunica »¹⁰⁴, Heidegger esprime la necessità paradossale e alienante per cui il fenomeno dell'essere dell'ente può manifestarsi all'Esserci solo diventando la negazione, la contraddizione e la dispersione di se stesso.

La struttura della metodologia della defettività si dimostra operativa già nella deduzione del concetto di fenomeno (ET §7a). Secondo Heidegger il fenomeno è ciò che si manifesta in se stesso e nella propria luce (fós), perchè solo in forza di questo suo senso positivo e originario il fenomeno può manifestarsi come qualcosa che esso non è ma può « parere così come »: la parvenza. In questa fondazione della parvenza a partire dalla donazione originaria del fenomeno emerge la struttura formale della deduzione defettiva *via negationis*, che parte dal darsi di una positività originaria e deduce la modalità derivata come una negatività privativa. Questo procedimento si iscrive nella strategia platonica e agostiniana del « nihil privativum » ma parte da una pienezza ontologica originaria che si dona in senso husserliano e non nei termini della « creatio ex nihilo ». Ma il concetto essenziale del fenomeno si esprime nell'apparire del fenomeno che non si manifesta mediante qualcosa che si manifesta, la quale in questo modo svela e vela contemporaneamente il fenomeno stesso. In ciò si trova il problema e il senso della fenomenologia: il fenomeno è il suo manifestarsi, proprio come in Hegel l'essenza dello spirito è la sua manifestazione; ma mentre l'essere è ciò che è, è immediatamente se stesso e presso se stesso, il fenomeno è il suo manifestarsi nel modo dell'autotrascendimento, cioè il suo « essere-per » un altro al quale esso appare: *l'alterità dell'apparenza è appunto la negazione del darsi originario del fenomeno o la mediazione del suo essere dato*. Per questo « l'ontologia non è possibile che come fenomenologia », cioè la scienza dell'essere deve manifestare l'essere scoprendone la copertura, cioè negando la sua alterità a se stesso superandola. Se l'essere è solo nel suo differenziare se stesso, la forma dal suo contenuto, il significante dal suo significato, allora la fenomenologia non può che negare la sua alterità superandone la contraddittorietà. Solo in questi termini essa può dare ciò che è dato originariamente: la fenomenologia deve mediare la mediazione dell'apparenza, cioè deve negarne la negatività per ritornare all'immediatezza della donazione in quanto positività. Poichè l'essere si dona negandosi, mediare significa pensare un'ontologia della negatività; Heidegger mostra di operare soprattutto in questo senso, sulla scia della “Fenomenologia dello spirito” di Hegel.

Questa delineazione del fenomeno, della sua apparenza e della possibilità della parvenza, nucleo iniziale dello sviluppo del metodo fenomenologico, presenta già gli elementi costitutivi della concezione della verità che caratterizzerà tutto il

¹⁰⁴ ET §33.

primo Heidegger; essa intende la verità come « *alétheia* », l'apertura che scopre e manifesta l'ente chiuso, coperto e velato negandone la chiusura e svelandolo: in questo modo essa manifesta e lascia apparire il fenomeno originario dell'essere¹⁰⁵. Questa concezione ha origine in « Essere e tempo », viene formulata esplicitamente nel paragrafo che tematizza le implicazioni ontologiche tra « Esserci, apertura e verità »¹⁰⁶ e, benchè approfondita, rimane pressochè invariata nella conferenza « Sull'essenza della verità »¹⁰⁷.

Riguardo alla struttura e alla potenzialità veritativa del concetto di fenomeno rispetto alla concezione della verità in quanto apertura, formuleremo ora alcune osservazioni di grande importanza per il prosieguo di questa ricerca:

- la derivazione *defettiva* della parvenza dall'apparenza negativa del fenomeno dell'essere anticipa il fondamento nientificante e differenziale della logica intellettuale della negazione nel modo in cui verrà delineato in « Che cos'è metafisica? »;

- questa stessa struttura defettiva anticipa anche il fondamento parallelo del comportamento intenzionale proprio della coscienza teoretica in rapporto al manifestarsi dell'ente, comportamento che costituisce la possibilità della verità predicativa dell'asserzione, che Heidegger intenderà sempre come la « concordanza » (*Übereinstimmung*) della nostra idea con la cosa¹⁰⁸; questa interpretazione fondamentale dell'intenzionalità e della logica occidentale, che Heidegger riesprimerà dicendo che « l'asserzione è una manifestazione che determina e comunica »¹⁰⁹, verrà confermata in modo coerente e organico nella seconda parte di « Che cos'è metafisica? », e nel modo più completo all'inizio e alla fine del trattato « Sull'essenza del fondamento »;

- ma il dato più importante espresso da questa teoria del fenomeno è che il manifestarsi del fenomeno originario dell'essere nell'autonegatività dell'apparenza prefigura già l'apertura costitutiva dell'Esserci al mondo; che questa « apertura » sia « aperta » nel senso dell'effettività è dimostrato dal fatto che *il fenomeno dell'essere è un presupposto contemporaneamente dato nell'apparenza e negato, cioè celato nella non-verità della parvenza*: tale è ad esempio la possibile falsità dell'asserzione; come risulterà in « Sull'essenza della verità », la falsità non è un'irrealtà - anche l'oro falso è reale! -, bensì una realtà fondata defettivamente nel modo inautentico della *deiezione*, la quale

¹⁰⁵ Cfr. ET §44 b).

¹⁰⁶ Cfr. ET §44.

¹⁰⁷ Si vedano in particolare il secondo e il quarto capitolo di questo testo.

¹⁰⁸ Cfr. « Sull'essenza della verità » (op. cit.), primo capitolo. M. Heidegger, « Vom Wesen der Wahrheit » (conferenza del 1930), Frankfurt, 1943 ; seconda edizione con nota conclusiva ampliata e pubblicata in « Brief über den Humanismus », Bern, 1949. Traduz. ital. di A. Carlini, 1952 e poi in « Segnavia » (a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano, 1987.

¹⁰⁹ ET §33.

chiude l'apertura nell'ovvietà della parvenza, per cui « tutto sembra come si dice »;

- d'altra parte, che l'apertura dell'Esserci sia altrettanto « aprente » è evidente nell'autonegatività intrinseca a ciò che è altro dalla verità dell'essere, la cui dinamica manifesta l'originarietà dell'essere stesso; la verità consiste appunto nel manifestare il fenomeno dell'essere scoprendone la copertura, cioè negando l'alterità della parvenza - la quale « mostra ciò che *non è* »: *la negazione dell'alterità, che è la privazione propria del non-essere, coincide assolutamente con la manifestazione del fenomeno dell'essere in tutta la sua pienezza e positività originaria.*

Abbiamo già anticipato che la concezione della pura autonegatività come energia costitutiva dell'essere è una struttura fondamentale del pensiero hegeliano; in questa delineazione del concetto di fenomeno, il carattere riflessivo e autoreferenziale del manifestarsi dell'essere risulta immediatamente dimostrato dalla sua struttura autonegativa. Per quanto riguarda il carattere situazionale ed effettivo della manifestazione del fenomeno, esso emerge dalla sua natura aperta, data al pensiero che la presuppone.

2.8 Il metodo fenomenologico dell'ontologia. L'impossibilità di un metodo formale di fronte all'infondatezza della differenza ontologica e il metodo come un riflettersi nell'alterità dell'essere

« Lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso. Questo è il senso formale dell'indagine che si autodefinisce fenomenologia. Ma in tal modo non si fa che esprimere la massima formulata sopra: « Verso le cose stesse! » (...) Il termine « fenomenologia » non denota l'oggetto delle sue ricerche (...) la parola si riferisce esclusivamente al *come* viene mostrato e trattato *ciò* che costituisce l'oggetto di questa scienza »¹¹⁰. Dunque la fenomenologia è un metodo: il metodo formale che di-mostra il fenomeno dell'essere nel modo in cui esso si manifesta e appare. In realtà, dietro alla citazione del principio dei principi della fenomenologia husserliana, assisteremo al delinarsi di una concezione metodologica diversa da quest'ultima, ma anche dalla maieutica socratica e dal metodo fenomenologico hegeliano del « puro stare-a-guardare » (*reines Zusehen*) la forma del movimento riflessivo della cosa stessa, che si traduce nella nota formulazione logica del metodo della negazione determinata. Studieremo ora il nesso tra la teoria heideggeriana del metodo fenomenologico e la sua consistenza nell'analitica esistenziale e in quell'ontologia fenomenologica che incarna il metodo stesso, al fine di comprenderne la struttura, le possibilità e i limiti. L'osservazione che guiderà la nostra ricerca risulta evidente già prima di

¹¹⁰ ET §7c).

sviluppare la trattazione: un metodo che si pone come la pura ostensione o manifestazione di ciò che è non può certo essere formale; esso è necessariamente la negazione della propria forma, negazione che sola offre spazio e ragione all'essere della cosa stessa. Dunque *si tratterà di vedere se la tesi programmatica di Heidegger, secondo la quale « l'ontologia non è possibile che come fenomenologia »*¹¹¹, *conduce effettivamente al dissolvimento della soggettività formale del metodo e alla pura manifestazione dell'essere*; Heidegger stesso ha rinnovato questo ideale, presente già nella formulazione kantiana ed hegeliana dell'« objektives Denken », rintracciando la verità innascondibile nella dimensione noetica ed estetica della percezione sensibile.¹¹²

A questo punto Heidegger deve sviluppare tematicamente la forma del metodo: la fenomenologia ha come oggetto la manifestazione del fenomeno dell'essere dell'ente e il suo senso. Il filosofo sottolinea che in questo senso « l'ontologia non è possibile che come fenomenologia »; ma è altrettanto evidente che, per lo stesso motivo, il metodo fenomenologico non può essere altro che l'ostensione ontologica dell'essere e deve coincidere con essa. Dunque la formalità del metodo risulta ingiustificata; e ciò che resta infondato, proprio rispetto al metodo, è la differenza ontologica tra l'essere dell'ente e l'ente nel suo essere, in base alla quale Heidegger distinguerà la verità ontologica da quella ontica. « Ciò che, in senso eminente, resta *nascosto* o ricade nel *coprimento* o si manifesta solo in modo *contraffatto*, non è questo o quell'ente, ma, come le indagini che precedono hanno dimostrato, *l'essere dell'ente* » (...) « E' proprio perchè i fenomeni, innanzitutto e per lo più, *non* sono dati, che occorre la fenomenologia »¹¹³. Il fatto è che le « indagini che precedono », cioè i primi quattro paragrafi di « Essere e tempo », hanno dimostrato la necessità, la struttura e il primato del problema dell'essere, *ma non certo l'esistenza della differenza ontologica*, cioè di un fenomeno dell'essere distinto dall'ente e viceversa, nè hanno dimostrato la sussistenza ontologica in sè di questa differenza ostendendone il fondamento; infatti alla pagina precedente Heidegger sostiene che « poichè il fenomeno, inteso fenomenologicamente, è sempre e soltanto ciò che esprime l'essere, e l'essere è sempre l'essere dell'ente, il progetto di ostensione dell'essere richiede in primo luogo un approccio adeguato all'ente »¹¹⁴. La prova dell'infondatezza metodologica e ontologica di questa

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Un altro esempio del valore della percezione sensibile nella concezione fenomenologica della verità è rappresentato dalla trattazione scheleriana del sentimento sensibile nell'ambito della stratificazione dell'affettività (si veda in particolare « Il formalismo etico e l'etica materiale dei valori »). Qui il sentimento sensibile è l'immediatezza del sentire, priva della mediazione tra il sentito e il senziente; esso è il puro contenuto perchè non sa di esserlo e rappresenta il limite ultimo dell'assenza di soggettività. Dunque l'oggettività del sentimento sensibile rappresenta una sorta di ideale regolativo per l'intenzionalità propria della rappresentazione conoscitiva: una sorta di « cupio dissolvi » della soggettività.

¹¹³ ET §7c).

¹¹⁴ Ibidem.

differenza consiste nel fatto che, di fronte al problema di fondare l'apertura della differenza ontologica (la quale - come abbiamo mostrato - articola le concezioni della verità in quanto apertura, dell'intenzionalità della coscienza e della sua logica predicativa), Heidegger risponderà - a conclusione del trattato « Sull'essenza del fondamento » - fondando la differenza sulla libertà della trascendenza, cioè sul fatto che l'essere dell'Esserci trascende l'ente e la sua mondanità nel niente; ciò significa sostenere che il problema stesso è la sua risoluzione *sic et simpliciter*, esemplificandola nella situazione emotiva dell'angoscia¹¹⁵. Se volessimo insistere a interrogare Heidegger sul fondamento della trascendenza del mondo, troveremmo risposta nella costituzione orizzontale dell'unità estatica della temporalità, che secondo il filosofo consente di interpretare unitariamente tutte le strutture ontologiche dell'apertura dell'Esserci al mondo e della sua verità. Ma ancora una volta è evidente che l'unità estatica non è altro che l'identità differenziantesi della totalità, cioè la differenza dell'essere. Questo ritorno al punto di partenza non vanifica l'interrogazione, consente al contrario di riproporre il problema in termini più fondati e fertili.

Il metodo fenomenologico è la negazione della propria forma, il dissolvimento della soggettività formale il quale coincide col manifestarsi del fenomeno dell'essere. Pertanto, se l'oggetto dell'ontologia è l'essere della cosa stessa, astrarne un metodo può significare solo la necessità di superare la soggettività intenzionale e separatrice della coscienza; al contrario, se per metodo fenomenologico si intendesse un procedimento effettivamente formale, questo metodo contraddirebbe la definizione stessa di fenomenologia. Che la specificità della fenomenologia rispetto all'ontologia non sia il metodo ma l'essere della cosa per il pensante era chiaro già a Hegel sulla scorta della « Fenomenologia dello spirito », e diventerà chiaro a Heidegger nel corso dell'analitica esistenziale. Nell'Introduzione al « Concetto generale della logica », che apre la « Scienza della logica », dopo aver delineato il metodo logico della negazione determinata, Hegel sostiene che esso è l'unico vero perchè « un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto; - poichè è il contenuto in sè, *la dialettica che il contenuto ha in lui stesso*, quella che lo muove (...) poichè è l'andamento della cosa stessa »¹¹⁶. Potremmo dire che l'unico vero metodo è quello che ha superato la sua alterità rispetto all'essere della cosa stessa e quindi ne percepisce e pensa la manifestazione: « il puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser-altro »¹¹⁷ è il fondamento della logica e dell'ontologia e il cominciamento della filosofia. E Heidegger, quando dalle definizioni passa al senso fondamentale, attivo e operativo del pensiero fenomenologico, si ritrova di

¹¹⁵ Si confronti al riguardo la seconda parte di « Che cos'è metafisica? », op. cit.

¹¹⁶ L 37.

¹¹⁷ F 20.

fronte al problema della negatività, perchè il fenomeno dell'essere *non* è dato, e al problema del riconoscimento, perchè la fenomenologia è la scoperta che manifesta il fenomeno dell'essere scoprendone la copertura, rivelandone il velamento, cioè superandone l'alterità nel modo del riconoscimento e della negazione. La contraddittorietà della fenomenologia consiste nel fatto che l'essenza del fenomeno è la sua manifestazione (« phainómenon » significa solo questo!), ma il modo del suo darsi è il negarsi all'apparenza nella parvenza; per questo la fenomenologia non deve combattere questa contraddittorietà, ma deve assumerne l'energia negativa e riflessiva.

Purtroppo Heidegger ha recepito la negatività dell'essere limitandone la portata ontologica a modalità psicologiche e storiche; ciò si esprime nella delineazione del nesso tra il fenomeno, l'apparenza e la parvenza, nella concezione del coprimento come ignoranza soggettiva (Unkenntnis) del fenomeno e nel ricoprimento storico del fenomeno nella parvenza, visione che verrà ribadita deducendo l'interpretazione e l'asserzione a partire dalla comprensione progettuale¹¹⁸. L'estrinsecità psicologica e storica di questo metodo rispetto alla radicalità onto-logica dell'essere ha portato Heidegger a esprimere il metodo fenomenologico in un'ontologia che trascende la logica dell'intenzionalità della coscienza e dell'asserzione predicativa postulando il presupposto dell'apertura della differenza ontologica, presupposto che in Heidegger non risulta dato nè come coperto nè come scoperto, e quindi resta del tutto ingiustificato. Di conseguenza, tutto il complesso della distinzione tra un piano fenomenico e uno fenomenologico e una dimensione ontico-esistenziale da una parte e ontologico-esistenziale dall'altra risulta alquanto intellettuale e problematico. In questo contesto, il metodo di un'apprensione ed esplicazione « originaria e intuitiva » dei fenomeni rappresenta il tentativo di recupero della cosa stessa dalla negatività di quel coprimento, la quale non è stata ancora riconosciuta come il suo essere costitutivo. In questi termini, lo statuto dell'apprensione intuitiva appare molto meno fondato che nella filosofia husserliana, la quale non ha mai ridotto l'intenzionalità a una modalità ontologicamente defettiva e derivata, ma l'ha concepita come la manifestazione originaria dell'essenza della cosa stessa¹¹⁹.

¹¹⁸ ET §33.

¹¹⁹ Per Heidegger l'apertura dell'Esserci è visione e l'intuizione guida ogni interpretazione della conoscenza degli oggetti (cfr. ET §69b). Heidegger si propone di mostrare nella terza sezione di « Essere e tempo » che l'intenzionalità della percezione sensibile e della coscienza sono modalità fondate nella temporalità estatica. Ma questa sezione non verrà mai scritta. Per un confronto tra il concetto hegeliano e husserliano dell'intenzionalità della coscienza si veda D. Souche-Dagues, « Recherches hégéliennes. Dialectique et infini », Vrin, 1994 e, dello stesso autore, « Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne », Den Haag, 1972 (in : *Phaenomenologica*, 52). Uno dei migliori confronti tra l'intenzionalità husserliana e la differenza ontologica di Heidegger è rappresentato dallo studio di E. Fink « Philosophie als Überwindung der Naivität » (La filosofia come

2.9 La differenza manifesta l'essere della cosa stessa: la deduzione difettiva dell'ontologia fenomenologica dell'esistenza sul fondamento abissale della trascendenza

Se la fenomenologia mostra che il senso e il fondamento - coperto nell'apparenza o contraffatto nella parvenza - di ciò che si manifesta è « l'essere dell'ente », essa deve poter manifestare all'ontologia la negatività dell'essere in tutta la forza manifestativa che essa riflette a partire da se stessa. Ciò significa che la differenza, se essa è veramente ontologica, non può manifestarsi trascendendo la cosa stessa bensì manifestando la pura interiorità dell'essere della cosa stessa. Poste queste condizioni, la formalità preliminare del metodo fenomenologico rispetto all'oggetto ontologico e la funzione preparatoria dell'analitica esistenziale dell'Esserci costituiscono delle forti ipoteche sulla fondatezza strutturale del procedimento.

Abbiamo già anticipato la difficoltà di una fondazione fenomenologica immanente dell'apertura della differenza tra l'essere e l'ente nel modo in cui essa emerge nello scritto « Sull'essenza del fondamento ». Heidegger parte deducendo il principio leibniziano della ragione fondante dalla natura predicativa della verità, intesa come asserzione concordante o meno rispetto agli enti. In questo modo, la differenza ontologica non viene dimostrata ma presupposta appunto per « rendere ragione » della verità ontica e predicativa, sottesa all'intenzionalità della coscienza nel suo adeguarsi all'ente. L'ontologia dell'essere e della sua verità viene intesa come una comprensione preontologica, che l'apertura della verità presuppone già aperta nella sua effettività. Questo procedimento ermeneutico di fondazione deduttiva dell'elemento defettivo, derivato a partire dal presupposto delle sue strutture complesse e co-originarie¹²⁰, pretende di essere una descrizione fenomenologica, mentre in realtà si rivela un'eziologia, che giustifica la viziosità del metodo assumendo ermeneuticamente la datità del presupposto. Il fatto di dedurre da una totalità cooriginaria e complessa anziché da una « causa prima » e semplice della molteplicità non basta a superare il metodo eziologico della metafisica¹²¹. L'essenza della cosa rinvia pertanto alla comprensione preliminare e preontologica del suo presupposto: rimanda ad altro il motivo del suo superamento. Riprendendo il linguaggio fenomenologico hegeliano, potremmo dire che *questo procedimento di derivazione difettiva non si concentra sulla cosa, non si abbandona ad essa annullandosi e manifestandola, non riflette il fenomeno dell'essere negandone la copertura. Al contrario, esso trascende la cosa nell'alterità del suo presupposto fondante. Se ripensiamo alla logica*

superamento dell'ingenuità), in *Lexis*, Lahr/Baden, 1, 1948, pagg. 107-127. Questo studio è stato ripubblicato in E. Fink, « Nähe und Distanz », Alber, Freiburg, 1976.

¹²⁰ Cfr. ET §28.

¹²¹ Ibidem.

hegeliana dell'opinione ricorderemo che essa, manifestando la propria identità, manifestava - involontariamente e inconsciamente - quella negatività riflessa e contraddittoria che costituiva il suo presupposto; in questo modo essa si negava e trapassava nella coscienza. Mentre nella fenomenologia hegeliana l'essere della cosa si manifestava annientando l'alterità del presupposto e superandola nella consapevolezza del pensiero, nella fenomenologia di Heidegger l'essere « trascende » la cosa nell'alterità del suo presupposto fondante. La migliore garanzia sulla correttezza di questa osservazione è data dal fatto che Heidegger era perfettamente consapevole del ruolo fondamentale della trascendenza; il primo capitolo di « Sull'essenza del fondamento » si conclude proprio con la tesi

- che la trascendenza è il fondamento e l'essenza della verità, dell'essere e dell'intenzionalità della coscienza

- che la trascendenza è l'ambito entro il quale deve poter essere colto il problema del fondamento.

Ciò significa sospendere l'essenza del pensiero ontologico e del metodo fenomenologico all'abissalità di un fondamento che presuppone una differenza e una trascendenza ontologiche ma infondabili mediante un'ontologia fenomenologica. Si tratta di una tesi potenzialmente e profondamente teologica, anche se proposta da un pensatore che individua polemicamente un presupposto onto-teologico creazionista alla base di tutto il pensiero moderno, dal cogito di Cartesio alla logica hegeliana. Nella quarta parte di questa ricerca analizzeremo le componenti cristiane e i presupposti teologici presenti nelle strutture ontologiche heideggeriane dell'esistenza, e quindi nello stesso concetto di trascendenza.

Continuiamo dunque la nostra analisi. Nel secondo capitolo del trattato in questione, Heidegger sostiene che la trascendenza rappresenta la costituzione fondamentale dell'Esserci umano rispetto all'essere del mondo, cioè l'apertura dell'essere-nel-mondo: è questo il senso più profondo della tesi iniziale di « Essere e tempo », secondo la quale l'essenza dell'Esserci è sempre « la mia esistenza »¹²², cioè il mio poter essere o divenire me stesso. Infatti l'articolazione della tesi prosegue mostrando che l'Esserci può maturare (sich zeitigen) la propria ipseità solo esistendo in vista del mondo, cioè trascendendolo. Ciò significa che la trascendenza, aprendo la differenza ontologica che ne è l'essenza, costituisce nel contempo l'orizzonte trascendentale del problema dell'essere e l'identità dell'Esserci, in base alla quale diventa possibile il comportamento ordinario rispetto all'ente, cioè l'intenzionalità della coscienza che vi si adegua e in questo modo produce sia la logica proposizionale sia la verità predicativa.

¹²² ET §9.

Appurato il ruolo radicalmente fondante della trascendenza, dobbiamo chiederci che cosa essa sia, per vedere se la sua essenza corrisponda alla sua funzione fondamentale. Ne emerge innanzitutto che la sua essenza è proprio quella differenziazione ontologica tra l'essere e l'ente che essa dovrebbe piuttosto fondare: quindi essa si definisce operativamente mediante la sua funzione. La trascendenza è propriamente la « libertà finita di fondare », la quale getta l'Esserci oltre l'ente (Ueberwurf) ad essere-nel-mondo in vista di se stesso, cioè a costituire la propria identità trascendendosi nel modo esistenziale del progetto. Anche in questa definizione la trascendenza mostra di presupporre una situazione, nella quale essa si sente coinvolta proprio in quell'ente che essa stessa dovrebbe fondare (deiezione); la trascendenza è il progetto che fonda un mondo, o meglio essa fonda la possibilità di progettarlo ritrovandosi effettivamente situata e gettata in esso. Questa breve analisi non pretende assolutamente di negare la possibilità che l'atto del fondare incominci proprio assumendo e ponendo consapevolmente l'insieme dei presupposti nei quali esso si ritrova situato, primo fra tutti la comprensione preliminare e preontologica dell'essere e della verità ontologica. E' anzi un merito altissimo della filosofia heideggeriana l'aver mostrato che l'ontologia fenomenologica deve iniziare da un'ermeneutica della storicità dell'esistenza. Si tratta solo di riconoscere che questo processo sottende delle strutture fenomenologiche e logiche hegeliane, le quali non sono state tematizzate e attuate in tutta la loro potenzialità.

2.10 L'identità differenziantesi della temporalità trascendente e la nullità fondamentale della coscienza di fronte all' « indecidibilità » della gettatezza

Innanzitutto notiamo una forte coerenza nella delineazione della struttura fondamentale dell'essere dell'Esserci in tutto il primo Heidegger:

- l'essenza dell'Esserci è sempre la mia esistenza (ET §9) e la totalità unitaria e originaria delle sue strutture è la Cura (sez. I cap. VI)
- la costituzione dell'unità estatica della temporalità è il fondamento della trascendenza del mondo, cioè dell'apertura dell'essere-nel-mondo e della verità dell'essere.

Abbiamo già mostrato – e dimostreremo ampiamente nell'ultima parte di questo lavoro – che la negatività riflessa dell'autocoscienza è la struttura sottesa alla delineazione dell'esistenza; la definizione della Cura - « avanti a sè esser già in un mondo essendo presso l'ente intramondano »¹²³ - manifesta la totalità originaria delle strutture effettive della deiettività e della gettatezza e della struttura esistenziale del progetto. Delineando la « coscienza come chiamata della Cura »¹²⁴, Heidegger la esprime come il « nullo esser-fondamento di una

¹²³ ET §41.

¹²⁴ ET §58.

nullità », chiuso rispetto al suo « perché » come al limite fondante ma indecidibile - cioè incomprensibile e insuperabile - della sua gettatezza, e aperto solo al « che » del suo « aver-da-essere » (Zusein) questo fondamento. L'esistenza gettata dell'Esserci manifesta così la coscienza di essere essenzialmente la « nullità di se stessa ». Ma il fondamento ultimo e originario del fatto che l'esistenza progetta la propria gettatezza concrescendo sulla propria nullità è l'unità estatico-orizzontale della temporalità; essa è l'identità differenziantesi della totalità originaria intesa come « Beständigkeit »: solo in virtù di questa struttura costitutiva la trascendenza può maturare se stessa (sich zeitigen) e quindi dispiegare la sua essenza (west) aprendo la differenza ontologica, la quale a sua volta articola l'intero dominio della comprensione dell'essere del mondo (utilizzabilità, semplice-presenza...) e nel mondo (situazione e comprensione, deiezione e gettatezza...), secondo le modalità differenziali ontico-esistenziale e ontologico-esistenziale e quindi inautentica e autentica.

Non vogliamo discutere qui la tesi che l'unità estatica della temporalità, in quanto secondo Heidegger costituisce la trascendenza, originerebbe la possibilità di fondare e quindi resterebbe infondabile; *ma* ciò non toglie che questo procedimento metafisico di deduzione defettiva non esibisce il puro fenomeno dell'essere e non ne manifesta fenomenologicamente la nullità. Per questo *la nullità della coscienza della Cura, che Heidegger per primo offre esplicitamente al pensiero occidentale, ha il suo limite proprio nel punto in cui dovrebbe incominciare, cioè nella possibilità di interrogarsi ed esprimere il « perché » della gettatezza, nella sua implacabile effettività che Heidegger definisce « indecidibile ».* Una fenomenologia che proceda riconoscendo l'essere e la verità in base al loro trascendersi nella differenza ontico-ontologica, affonda il fenomeno dell'essere nell'abissalità di una trascendenza inesprimibile; il fatto che il pensiero possa ricomprendere riflessivamente il presupposto nella contemporaneità del suo produrre, cioè nel progettare a partire dal coinvolgimento nel terreno ontico dell'ente, è una conquista necessaria – resa possibile dalle strutture fenomeno-logiche hegeliane – *ma* insufficiente a garantire quell'assoluta immanenza e coincidenza reciproche tra l'essere e il pensare, che forse un'applicazione radicale del metodo fenomenologico all'ontologia ermeneutica dell'esistenza avrebbe potuto realizzare.

E' chiaro che il metodo ontologico della deduzione defettiva non è in grado di formulare la domanda sull'origine, cioè sul « perché » della gettatezza; si tratta allora di chiedersi quale sia stato il metodo più vicino a tale scopo, cioè il metodo in grado di annullarsi e di manifestare nella sua dissoluzione la nullità come l'essenza del fenomeno dell'essere. Heidegger non ha radicalizzato la struttura della fenomenologia, per i motivi che abbiamo visto, *ma* ha offerto dei preziosi risultati all'ontologia esistenziale sviluppando, oltre alla deduzione esaminata, un procedimento noetico di comprensione estetica che riprende e

valorizza l'intuizione eidetica e la percezione sensibile già teorizzate da Husserl. Vedremo che Hegel ha realizzato una forte vicinanza alla radicalità del metodo fenomenologico, anche senza riuscire a pensare la totalità dell'essere.

2.11 Un' "Introduzione" al metodo dialettico e fenomenologico dell'esperienza della coscienza. Il conoscere strumentale e formale si trova al di fuori del vero

Analizzeremo ora i contributi che l'Introduzione alla "Fenomenologia dello spirito" può offrire alla costituzione di un metodo dialettico della fenomenologia in generale. Troveremo dei veri e propri concetti fondanti a proposito dei problemi incontrati sul metodo e sulla negazione, sulla dialettica e sulla riflessione, e soprattutto sulla fenomenologia, intesa da Hegel come la scienza dell'esperienza che la coscienza compie sulla via della sua formazione, che la porterà verso la sua vera esistenza.

Il testo che analizzeremo ora introduce la prima parte della "Scienza dell'esperienza della coscienza", che in rapporto alla sua finalità positiva si chiamerà "Fenomenologia dello spirito". Hegel si sofferma in primo luogo su alcuni pregiudizi diffusi a proposito di un'introduzione alla conoscenza filosofica della verità, pregiudizi che l'opinione comune costituisce e connette tra di loro. Un primo principio del buon senso richiede una definizione preliminare della natura e dei limiti della conoscenza, intesa come uno strumento mediante il quale la coscienza conosce la verità o "l'Assoluto". Questa visione presuppone che il conoscere e il vero siano separati come uno strumento rispetto alla cosa alla quale esso si applica, e in questo modo la modifica o è modificato da essa. Dunque l'uso di un "mezzo conoscitivo" modifica la cosa stessa e contraddice il suo stesso fine.

Scendendo ancora più in profondità, Hegel sostiene che questa "rappresentazione del conoscere, inteso come strumento e mezzo", presuppone due differenze ancora più fondamentali: il mio "io" di soggetto differisce dal conoscere, il quale è a sua volta uno strumento separato dalla verità ed esterno rispetto alla sua realtà. La conseguenza paradossale è che un conoscere esterno alla realtà si ritiene certo di essere formalmente vero proprio perchè esterno al vero e al suo contenuto!

Quest'analisi del conoscere strumentale corrisponde profondamente alla concezione heideggeriana della riduzione del pensiero dell'essere alla conoscenza logica, che ha luogo nella dimensione deiettiva. Anche in quel caso la coscienza del soggetto (l'io) esercita la sua conoscenza intenzionale su una realtà oggettiva ed esterna, cioè sulle "cose del mondo". Ma l'attacco di Hegel al carattere formale e duale della conoscenza potrebbe includere le teorie filosofiche apparentemente più distanti: le teorie scolastiche medievali

sull'adeguamento, il dualismo gnoseologico da Cartesio a Kant, lo statuto stesso dell'epistemologia e il formalismo delle logiche simboliche. Potrebbe esserne toccata la stessa definizione della fenomenologia come "metodo" rispetto all'oggetto dell'ontologia, formulata da Heidegger al par. 7 c) di "Essere e tempo". Secondo lui, "il termine *fenomenologia* non denota l'oggetto delle sue ricerche (...) la parola si riferisce esclusivamente al *come* viene mostrato e trattato *ciò* che costituisce l'oggetto di questa scienza". La concezione hegeliana del metodo sostiene al contrario che "il metodo non differisce in nulla dal suo oggetto e contenuto"¹²⁵. Vedremo tra poco le ragioni di questa concezione nell'ambito dell'analisi dei concetti di esperienza, di movimento dialettico e di riflessione. Infine, per quanto riguarda la tesi secondo la quale l'uso di un mezzo modificherebbe "la cosa stessa", essa riemerge nel principio fisico dell'indeterminazione di Heisenberg - grande amico di Heidegger -, il quale dimostra che l'uso di uno strumento può vanificare la misurabilità di certi dati. Un primo dato s'impone dunque in modo radicale: un conoscere e un metodo che siano nella separazione propria del dualismo e del formalismo, si trovano al di fuori della verità e all'interno delle falsità e dei pregiudizi dell'opinione comune, le cui logiche abbiamo esaminato nella prima parte di questo progetto.

2.12 Il metodo dialettico: l'esperienza fenomenologica del sapere apparente e l'itinerario della coscienza verso la scienza

Hegel giunge a definire come "immaginazioni inutili" le concezioni del conoscere come strumento e mezzo (Werkzeug, Medium), mediante il quale impossessarsi di una verità assoluta e separata dal conoscere stesso. Nell'ambito di queste immaginazioni arbitrarie si iscrive anche l'uso di termini quali "soggettivo" e "oggettivo", il cui significato si presume tanto comunemente noto (bekannt) quant'è concettualmente sconosciuto nella realtà. Heidegger svilupperà questo apparente paradosso argomentandolo in modo ancora più rigoroso nel quinto paragrafo di "Essere e tempo". Per lui, proprio il fatto che il Dasein sia per noi quanto di più vicino e immediatamente dato alla nostra comprensione (ontica), proprio questo fatto e questo dato lo rendono quanto di più lontano ci sia rispetto alla comprensione ontologica: la situazione deiettiva, nella quale ha luogo il dualismo soggetto-oggetto, è la dimensione di questa lontananza degli enti dal loro essere. Secondo Hegel, queste immaginazioni costituiscono solo l'apparenza del sapere, "ma nel momento del suo sorgere la scienza è essa stessa apparenza", perchè nel suo sorgere essa "non è ancora attuata e dispiegata nella sua verità". Di conseguenza, "la scienza deve liberarsi

¹²⁵ G. W. F. Hegel, "Scienza della logica" (1812-1816), op. cit., p. 37. Abbrevieremo quest'opera con la lettera L; in questo caso L 37.

da tale parvenza, e può farlo soltanto volgendosi contro quella stessa parvenza", cioè presentando il sapere apparente o fenomenico.

L'intenzione ontologica di "Essere e tempo" e l'architettura che la esegue è profondamente vicina a questa concezione, basti pensare agli atti della coscienza in quanto "chiamata della Cura": essa proviene dall'effettività della gettatezza angosciata e richiama il Dasein a ritrarsi dall'apparenza anestetizzante del mondo, per volgersi verso un'esistenza consapevole e autentica. *Su queste basi mostreremo il carattere parallelo dell'introduzione fenomenologica al sistema hegeliano della scienza rispetto all'analitica dell'esistenza, che fonda le possibilità e i limiti dell'ontologia fenomenologica del primo Heidegger.*

Secondo Hegel, l'inizio della scienza è la confutazione e la negazione del sapere apparente mediante la presentazione fenomenologica di esso. Questa presentazione conduce la coscienza naturale a compiere l'esperienza di se stessa, a conoscere il suo essere e a realizzarsi attuando la scienza nella sua verità. Questa tesi è uno dei fondamenti del metodo dialettico della fenomenologia; la sua struttura processuale racchiude tre concetti che è necessario esaminare per comprendere la portata della tesi stessa, e che dunque svilupperemo subito: il vero, la confutazione e l'apparenza.

Secondo Hegel, "il vero è l'intero" (Ganze), cioè "l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo", oppure il principio iniziale che diventa se stesso solo alla fine, nel suo risultato e come un soggetto esistente. Ora, come abbiamo già visto, il divenire si compie mediante la negatività e la riflessione: "è la riflessione che eleva a risultato il vero". Hegel porta l'esempio dell'embrione che è uomo solo in sè o potenzialmente: solo il riflettersi della ragione – cioè la sua relazione all'alterità e al mondo - lo realizza nella sua verità. *E' evidente che l'origine e il fine della fenomenologia sono quanto di più lontano si possa immaginare rispetto a un metodo formale.* La fenomenologia è l'esperienza che la coscienza compie di sè e del suo sapere in contrapposizione agli altri oggetti, fino a quando giunge a "divenire se stessa" riconoscendo riflessivamente se stessa e la sua essenza in qualunque forma apparente di alterità. Questo itinerario, che come vedremo attraversa la perdita di sè e la disperazione, giunge a riconoscere la propria soggettività e la sua vera esistenza. Il metodo dialettico è quindi radicalmente esistenziale perchè tale è l'esperienza della coscienza, cioè l'itinerario fenomenologico, rispetto al quale il metodo rappresenta la pura consapevolezza concettuale o strutturale.

Resta da chiarire il modo in cui la coscienza possa compiere l'esperienza dei suoi comportamenti, e come possa superare quei comportamenti nei quali essa si contrappone alle "altre" cose come un soggetto si oppone agli oggetti. Secondo Hegel qualunque principio fondamentale (Grundsatz), per quanto vero, può essere confutato mostrando la mancanza che lo rende falso, cioè il suo statuto iniziale e potenziale. Ma una qualunque dimostrazione che confuti, per essere vera, deve trarre maieuticamente il limite e la contraddittorietà di ciò che

confuta dall'interno di quello stesso principio. Di conseguenza, mentre la coscienza scorge nella confutazione la mera negazione di una posizione fondamentale, essa ignora che l'apparente confutazione è piuttosto lo sviluppo che completa le mancanze e traccia la realizzazione del principio potenziale. *Questa dinamica rivela il carattere relazionale e ambiguo della dialettica, tesa tra l'esperienza della coscienza e il concetto del suo superamento (Aufhebung). Il movimento dialettico comprende e supera la coscienza, che proprio per questo rimane inconsapevole del carattere dialettico della sua esperienza.*

Tutto questo ci permette di comprendere i due livelli paralleli dell'itinerario fenomenologico. Da una parte la coscienza non fa che considerarsi come il sapere, mentre le sue esperienze le dimostrano continuamente che il suo sapere è solo apparente. Proprio perchè è incapace di dubitare di se stessa, la coscienza perde se stessa e le sue verità strada facendo, fino a giungere alla disperazione: "Chi vorrà salvare la sua vita la perderà". D'altra parte, da un punto di vista dialettico e a un livello parallelo, le tappe di questo scetticismo costituiscono "la storia particolareggiata della cultura" (Bildung) che forma ed eleva la coscienza alla scienza. Hegel sostiene che solo questa considerazione scettica dell' "intero ambito della coscienza apparente rende lo spirito capace di esaminare che cosa sia la verità, inducendo a disperare delle così dette rappresentazioni, pensieri e opinioni naturali; è indifferente chiamarle rappresentazioni proprie o altrui". Ecco perchè *la scienza può liberarsi dal sapere apparente della coscienza solo percorrendo l'itinerario fenomenologico e sperimentando la confutabilità delle rappresentazioni formali e delle opinioni. La disperazione della coscienza diventa esperienza fenomenologica a mano a mano che la coscienza si avvicina alla meta dialettica della scientificità, che ha oramai superato ogni forma di alterità come pura parvenza, dato che in essa può riconoscersi e riflettersi.* Infine, Hegel sembra sostenere che il carattere scientifico dell'esperienza fenomenologica esclude l'individualità dal metodo dialettico, che pure ha una portata esistenziale.

2.13 Il metodo dialettico della fenomenologia. Negazione determinata ed esistenza

La coscienza naturale è e produce un sapere apparente, che si esprime nel fatto che essa vive e considera tutto ciò che le accade come una pura negazione che confuta e frustra le sue pretese, portandola a disperare. Hegel identifica questo comportamento della coscienza con lo scetticismo "che nel risultato vede sempre e soltanto il puro nulla". La fissità intellettuale della coscienza astrae un nulla vuoto, abissale e insuperabile. Il limite ontologico della fenomenologia dialettica di Hegel riemerge qui con chiarezza: se debbo poter comprendere tutte le forme dell'essere, non debbo e non posso pensare di essere il nulla, nè posso compiere l'esperienza del nulla. Questo limite farà dire a Heidegger che "Hegel

non fa sul serio con il Non e il Nientificare" perchè "ha già tolto e superato il Non nel Sì" e quindi "tutto è già incondizionatamente reso sicuro e sistemato".

In effetti, Hegel e Heidegger hanno entrambi ragione, o meglio ciascuno ha le sue buone ragioni, perchè si riferiscono a due negatività profondamente differenti, come abbiamo già visto. Heidegger ricerca e considera la nullità fondamentale dell'essere, del mondo e dell'esistenza del Dasein. Hegel considera qui l'esperienza che la coscienza è in grado di compiere del processo che la sta confutando: quest'esperienza è per lei "il puro nulla", perchè non può ancora scorgere la determinazione positiva.

Dietro alla coscienza, dietro alle sue spalle, la comprensione dialettica e scientifica vede che ciò che alla coscienza appare come nulla è piuttosto la negazione determinata del contenuto particolare dal quale essa risulta. La negazione determinata è la struttura dialettica e fluida del divenire, cioè del passaggio (Übergang) attraverso il quale si realizza il processo¹²⁶ che abbiamo definito come l'itinerario fenomenologico delle esperienze che la coscienza compie; in esso la coscienza supera i suoi limiti alla volta del sapere scientifico al quale è destinata.

La struttura della negazione determinata si iscrive coerentemente nel tessuto fenomenologico che abbiamo descritto. Riemerge innanzitutto il modo in cui la coscienza subiva negativamente la confutazione, perchè incapace di scorgere lo sviluppo dialettico che completa e realizza le potenzialità; potremmo dire che tra la confutazione e la realizzazione intercorre la stessa dialettica che si fissa al "puro nulla" oppure si apre a riconoscere la negazione determinata, che è nel contempo un risultato e un nuovo inizio, un ponte sul quale passano la coscienza e le sue esperienze, cioè la fenomenologia come tale. Questa determinazione della negazione come risultato e inizio si iscrive a sua volta nella concezione secondo la quale il principio iniziale diventa se stesso solo sviluppando e compiendo la sua esistenza di soggetto. L'esistenza "è" il suo essere data come immediata ed ha il compito di mediare e di compiere questo suo essere data; questo risultato si compie mediante la negatività determinata e riflessa: "è la riflessione che eleva a risultato il vero". Emergono dunque ancora una volta il carattere negativo e riflessivo del metodo dialettico, ma soprattutto la sua destinazione fenomenologica ed esistenziale.

¹²⁶ Hegel esemplifica la natura fluida del processo dialettico nella celebre metafora botanica del bocciolo, del fiore e del frutto all'inizio della Prefazione alla "Fenomenologia dello spirito", op. cit.

2.14 L'ineguaglianza dell'essere come origine del differenziarsi dell'io, del mondo e della coscienza. "Diventare se stessi": compito, destino o senso?

Se la negazione determinata viene intesa semplicemente come un risultato che contiene il suo sviluppo, essa non può che apparire insignificante rispetto alla potenza annichilente del nulla che Heidegger dispiega in "Che cos'è metafisica" e nel trattato "Sull'essenza del fondamento", dove il nulla è contemporaneamente nulla dell'essere del mondo e del nostro stesso essere nel mondo. In realtà all'origine della negazione determinata, e persino di quella riflessa, esiste ed opera una negatività non ancora esistenziale, ma altrettanto radicale del nulla. *Vedremo che questa negatività originaria, cioè l'ineguaglianza dell'essere, è altrettanto radicale del nulla, e che forse lo è ancora maggiormente, soprattutto da un punto di vista fenomenologico.* Discutendo questa tesi, verificheremo che questo concetto rappresenta il luogo teoretico più profondo del confronto tra le ontologie e le fenomenologie di Hegel e di Heidegger, il luogo decisivo delle analogie e delle differenze irriducibili.

Secondo Hegel, la natura della filosofia fenomenologica è nella relazione tra l'essere (dato), il suo modo di apparire, cioè il suo modo di darsi nell'apparenza, e il suo modo di sapersi nella coscienza: l'essere di qualcosa appare al sapere della coscienza e al suo sapersi in rapporto all'oggetto stesso come negativo rispetto a quel sapere o sapersi. La coscienza può comprendere solo il movimento e le alterazioni che essa sperimenta nei suoi oggetti; per questo essa sperimenta l'ineguaglianza che differenzia l'io dagli oggetti come una "mancanza" che la minaccia dall'esterno: la coscienza si sente quasi condannata a non essere che un io¹²⁷. *La coscienza ignora che in realtà il negativo è l'ineguaglianza dell'essere in se stesso e rispetto a se stesso, e che la differenza tra l'io e gli oggetti ne è la conseguenza derivata; la coscienza ignora anche che questa differenza non è una mancanza negativa, bensì "l'anima che li muove entrambi", cioè l'energia che rende vivi l'essere del mondo, l'essere umano e la sua conoscenza degli esseri, come Aristotele aveva visto nel "De anima". La negatività originaria è dunque il riflettersi dell'essere in sé, ontologicamente, e il suo differenziarsi nel senso dell'io, del mondo e della coscienza. Possiamo dire che la negatività è originariamente ontologica, sperimentalmente fenomenologica e "finalmente" esistenziale, nel senso della finalità, del termine e forse della destinazione.* In essa il vero è l'intero sviluppo, mentre niente è astratto e falso, tranne la separazione tra il sapere e la verità, della quale la coscienza si crede vittima fino a quando non sperimenta che l'essenza dell'essere è di donarsi all'esistenza come un contenuto; *mediante*

¹²⁷ L'espressione è stata usata da Adorno in "Dialettica negativa", ma in un senso e in un contesto completamente diversi. Cfr. T. W. Adorno, "Dialettica negativa" (1966), Einaudi, Torino, 1970.

questo contenuto – probabilmente "scritto e leggibile", o almeno interpretabile¹²⁸ – l'io si riconosce in qualunque forma di alterità, e solo allora diventa "quel se stesso" che gli è stato dato e donato di essere.

La concezione dell'esistenza umana intesa come un "divenire ciò che si è" parte dalle "Confessioni" di S. Agostino e attraversa la modernità, per giungere a Heidegger e Sartre. Ciò ch'è in gioco è la tensione tra due elementi apparentemente contraddittori. Da una parte, se devo diventare ciò che sono, è necessario che il "me stesso" che sono si offra alla mia conoscenza, come una potenzialità data, indeterminata e magari indefinita, affinché io possa realizzarla crescendo e avvicinandomi appunto "a me stesso". All'origine, l'espressione di Agostino recita: "Diventate ciò che ricevete, e ricevete ciò che siete", cioè il corpo e la persona di Cristo come nostra essenza. D'altra parte, ciò che mi è dato di essere non è che un "poter-essere", una possibilità che si realizza solo attraverso la storia delle mie esperienze, dei modi in cui ho compreso e interpretato i vissuti che mi hanno reso adulto e che mi hanno "incarnato nella mia storia". Nel caso di Hegel, dato che il fine è l'origine e "il vero è l'intero", cioè l'essenza che si compie mediante il suo sviluppo, diventare se stessi significa ritornare alle proprie origini. Heidegger si avvicina fortemente a questa dinamica concettuale quando sostiene che "noi dobbiamo ancora essere tutto ciò che non siamo ancora diventati, ma che siamo e possiamo essere già da sempre"¹²⁹. In questo senso egli richiama il pensiero a comprendere l'esistenza umana come un "essere-possibile", da progettare a partire dalla propria situazione, quella originaria ma anche quella presente.

A questo punto appare chiara la definizione del metodo dialettico che Hegel offre nel Concetto generale della sua "Scienza della logica", secondo la quale il metodo scientifico della filosofia consiste nella coscienza della natura dialettica dell'essere, cioè di quella negatività riflessa che genera e muove il suo stesso contenuto. Come abbiamo appena visto sopra, questo contenuto è l'essere dell'uomo e del mondo e il divenire della loro storia. In questo contesto, la falsità e l'errore consistono nell'incompiutezza dell'apparenza rispetto alla sua essenza; ma l'apparenza è altrettanto relativa alla sua confutazione e al suo sviluppo. Concretamente, un sapere falso o erroneo è un sapere e un sapersi differenti rispetto all'essere e dunque al proprio stesso essere. Si tratta di un errore meno logico che esistenziale, perchè ci impedisce di aderire a noi stessi e di "divenire ciò che siamo".

¹²⁸ Ricordiamo che Galileo sosteneva nel suo « Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo » (Einaudi, Torino, 1970) che il grande libro della natura è scritto in caratteri matematici. Quest'affermazione è una delle ultime e più alte espressioni della presenza dell'eredità platonica nella cultura italiana, la cui portata ha superato potentemente l'epoca di Galileo.

¹²⁹ ET §48.

2.15 L'essere in sé è "per noi". La misura della coscienza e il nostro stare a guardare

A questo punto possiamo trattare il problema di un metodo che garantisca la necessità dell'itinerario fenomenologico: se esso riguarda il sapere "apparente", quale unità di misura può giudicarlo tale, e quindi valutarne il progresso rispetto a un certo criterio di verità e di scientificità? Il problema preliminare del metodo della fenomenologia consiste nel rischio della circolarità perchè la fenomenologia, essendo l'itinerario verso la scienza, non può certo presupporre dei criteri scientifici da applicare¹³⁰.

Abbiamo visto che la coscienza conosce le cose come degli oggetti che le appaiono dati al suo conoscere; ma l'apparire ad essa di questi fenomeni presuppone una loro verità, cioè il loro "essere distinti" dal sapere della coscienza stessa. L'apparire del fenomeno presuppone la verità del suo "essere in sé", che Kant chiamava "noumeno". Il problema di una ricerca sulla verità del sapere è che ciò che noi crediamo di conoscere come un "essere in sé" o come un'essenza è tale solo "per noi": la sua verità, la sua essenza e la sua misura cadono in noi. Hegel risolve il problema della circolarità applicando la stessa strategia già proposta per risolvere la presupposizione del principio iniziale. In quel caso aveva sostenuto che la negatività riflessa comprende l'interezza dell'essere superando riflessivamente qualunque forma di alterità. In questo caso, il filosofo dimostra che la coscienza comprende in sé l'alterità della separatezza. Essa comprende non solo ciò che appare come vero al suo sapere, ma anche ciò ch'è in sé veramente inadeguato al suo preteso sapere: tutto questo accade all'interno della coscienza stessa. Non abbiamo dunque il bisogno nè il diritto di aggiungere alcunchè di nostro "alle cose stesse", cioè a tutto ciò che si trova già depositato e stratificato nella coscienza, in quella nostra e in quella della storia del nostro mondo.

Se la coscienza è in grado di darsi la propria misura, la fenomenologia è la comparazione riflessiva "di sé con sé": "di ciò" che le appare come vero "con ciò" che si dimostrerà essere vero, cioè l'intero sviluppo delle sue esperienze fenomenologiche, dato che "il vero è l'intero". Dunque il vero, la fenomenologia e il metodo tendono a coincidere come i livelli o i diversi punti di vista di uno stesso processo; per questo Hegel sostiene che il metodo "è la struttura dell'intero presentato nella sua più pura essenza".

¹³⁰ Il problema della circolarità e del presupporre verrà affrontato da Hegel addirittura nel primo paragrafo dell'Introduzione all' "Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio" del 1817 (op. cit.) E' celebre la sua immagine secondo la quale non si può imparare a nuotare fuori dall'acqua, immagine che esprime benissimo i termini della questione. I migliori interpreti della "Fenomenologia" concordano nel sottolineare il carattere decisivo di questo problema nel rapporto tra l'esperienza fenomenologica della coscienza e il sistema della scienza. Si vedano in particolare i testi di Fulda, Henrich, Düsing e Chiereghin citati nella bibliografia.

Concetto e oggetto, misura e materia della fenomenologia si trovano nella coscienza, al punto che non abbiamo niente da aggiungere: a noi resta il puro stare a guardare (*reines Zusehen*) la coscienza mentre essa esamina e valuta se stessa. *Un aspetto fondamentale del metodo hegeliano è dunque l'annientamento della sua stessa presenza¹³¹, una scomparsa alla quale resta il « puro stare a guardare » (*reines Zusehen*) il manifestarsi dell'essere della cosa stessa*, che invade, plasma e conforma l'intero spazio di quello sguardo, il quale « si lascia coincidere » con la pura pienezza dell'essere. *Il metodo nega tutte le possibili mediazioni del nostro sapere, per iniziare nel modo più immediato, per « stare a guardare » che cosa resta, che cosa resiste alla sospensione della conoscenza - che Husserl chiamerebbe l'epochè della « tesi naturale del mondo » -, che cosa insiste a manifestare se stesso e ad « apparire a noi »*; noi che, dopo aver guardato e veduto, non potremo che infrangere la purezza di quel fenomeno, non potremo che determinarne l'essere esprimendolo, spezzandolo e comunicandolo.

Stiamo a guardare dunque come la coscienza si esamina, si valuta e si misura. Vedremo che lo fa confrontandosi riflessivamente e mostrandoci "*che cosa sia fenomenologia*":

- dapprima l'essere di qualcosa appare al sapere della coscienza, che è *coscienza di ciò* che le sembra vero di quest'oggetto
- d'altra parte la coscienza è *coscienza di se stessa*: essa conosce se stessa negativamente, cioè come coscienza del suo sapere ciò che le appare degli oggetti
- la coscienza è la comparazione di questi due momenti che la costituiscono¹³².

¹³¹ La purezza di questo annientamento è un inizio tutt'altro che ingenuo, spontaneo e irriflesso, punto di arrivo di elementi provenienti dalla filosofia neoplatonica e agostiniana, dalla mistica di Eckhart e dei renani, dell'induismo e del buddhismo zen, che Hegel conosceva abbastanza bene e l'ultimo Heidegger conoscerà ancora più profondamente. Si possono consultare a questo proposito : A. K. Coomaraswamy, "Induismo e buddhismo" (SE, Milano, 2005), testo che commenteremo analiticamente nella prima sezione della quarta parte di questa tesi; R. Schurmann, "Trois penseurs du délaissement: M. Eckhart, Heidegger et Suzuki", in *Journal of the History of Philosophy*, 1974, pagg. 455-477 ; J. D. Caputo, "M. Eckhart and the later Heidegger : The Mystical Element in Heidegger Thought", ibidem, pagg. 479-494.

¹³² Lo scrittore inglese Patrick Mc Grath, non a caso figlio di uno psichiatra, ricorda a proposito di Borges che « una volta il padre gli aveva detto che quando ripensava alla città (Buenos Aires, dov'era cresciuto ma da dove era assente da moltissimi anni), non sapeva più se si ricordava davvero Buenos Aires, o se si ricordava soltanto l'ultima volta che se l'era ricordata. In questo è facile riconoscere uno dei tanti modi in cui la memoria ci inganna ». In questo intervento, tenuto a Capri il 29 aprile 2008, Mc Grath articola l'ambiguità della coscienza, in bilico tra la sua intenzionalità obiettivante e la sua riflessività autoreferenziale, e vede emergere i sintomi di quest'ambiguità nel carattere riflessivo della memoria. Agostino aveva pensato qualcosa di molto analogo nel decimo libro delle sue « Confessioni » ; meditando neoplatonicamente su questa facoltà, Agostino conclude il tredicesimo capitolo di questo libro in questo modo : « Ricordo pure di aver ricordato, come in avvenire, se ricorderò

Il sapere e il sapersi della coscienza corrispondono all'oggetto? Dapprima la coscienza riduce l'oggetto al suo modo di apparirle; solo in seguito si accorgerà che quell'oggetto è un qualcosa già di per sé, che solo in seguito è dato al suo sapere di coscienza: solo a questo punto la coscienza si sa in rapporto all'oggetto che le appare, sperimentando i suoi limiti nella differenza tra l'apparenza della sua certezza e la verità dell'oggetto. Se il suo sapere non corrisponde all'oggetto ma si rivela apparente, la coscienza deve adeguarlo.

Ora, dato che il sapere e l'oggetto sono iscritti nell'essere, rispettivamente come un "essere per un altro" e come un "essere in sé"¹³³, adeguando l'uno si modifica anche l'altro. Perciò la fenomenologia non muove solo la coscienza rispetto ai suoi oggetti, ma anche il sapersi della coscienza stessa rispetto alle sue unità di misura (Massstäbe) della verità. In questo modo l'esame fenomenologico del sapere diventa un'analisi delle sue stesse unità di misura, completamente operative e dispiegate al suo interno.

2.16 L'esperienza: un movimento dialettico, negativo e generatore di scientificità

Il movimento che la coscienza esercita in lei stessa, nel suo sapere come nel suo oggetto, è un movimento dialettico che genera "un nuovo vero oggetto". Questo movimento è l'esperienza che la coscienza compie. Ancora una volta emerge che il metodo dialettico e l'esperienza fenomenologica non sono che due espressioni complementari dello stesso essere. Quando la coscienza riconosce che un oggetto che essa riteneva vero in sé è tale solo per lei, questo riconoscimento sembra dapprima una pura riflessione del sapere che la coscienza ha di quel primo oggetto. In realtà, la coscienza ha compiuto l'esperienza del movimento dialettico che ha fatto sorgere in lei "un nuovo vero oggetto", il quale contiene la nullità del primo.

L'esperienza dialettica incarna ed esprime in questo modo l'energia della negatività riflessa nella negazione determinata; il metodo dialettico è tutto questo e nient'altro, e il suo unico fine è di costituire l'esperienza fenomenologica della coscienza. *E' oramai evidente che la potenza della negatività hegeliana è diversa e incompatibile con l'esperienza radicalmente alienante della nullità dell'essere e dell'Esserci, che Heidegger incarna nell' "essere-per-la-morte". Hegel costituisce la scienza determinando dialetticamente*

il fatto di aver potuto ricordare ora, sarà per merito della memoria ». Cfr. Agostino d'Ipbona, « Le Confessioni », Edizioni Paoline, Milano , 1987-1995 (traduz. di A. Landi).

¹³³ Sartre coglie dalla dialettica fenomenologica i termini dell'essere in sé e del per sé, che egli utilizzerà per definire il mondo e la coscienza in "L'essere e il nulla". Lo stesso "être-pour-autrui" deriva più probabilmente dalla dialettica hegeliana servo-padrone che dal "Mitsein" di Heidegger.

il superamento di un nulla concepito come vuoto mediante la negatività riflessa e la negazione determinata. Heidegger costituisce l'esistenza a partire dall'esperienza della nullità fondamentale e della mortalità del proprio Esserci, che sono tappe inevitabili dell'esperienza perchè costituiscono la comprensione progettuale del proprio essere-gettato (Geworfenheit).

2.17 I tre livelli dell'itinerario: scientificità ontologica e dialettica, esperienza fenomenologica e inconscio

Abbiamo visto che la coscienza compie l'esperienza del suo sapere del primo oggetto e del sorgere "in lei" di un nuovo vero oggetto. L'opinione comune sostiene al contrario che l'esperienza della falsità del primo oggetto viene compiuta "in un altro" oggetto, trovato all'esterno, che una volta accolto rovescia la coscienza. Una volta che questo cavallo di Troia si è introdotto, esso rovescia i valori della coscienza e le sorti del conflitto dialettico. A noi non resterebbe che predicare la scientificità del processo col nostro "senno di poi".

In realtà, un sapere falso o apparente esiste solo in funzione dell'avvento del vero, del quale esso determina la manifestazione in modo negativo. Ciò significa che quando per la coscienza sorge un nuovo oggetto da un sapere apparente, sorge in quest'atto una nuova figura della coscienza stessa, del suo "sapere-gli-oggetti" e del suo sapersi. Dunque l'esperienza del vero rispetto al falso avviene nella coscienza e mediante i suoi oggetti; solo lei può rovesciarsi, superarsi e divenire: nessun altro può farlo per lei o al posto suo. Ogni tappa della coscienza contiene un certo riconoscimento e una certa comprensione di sè rispetto al mondo delle cose e delle persone: ogni livello della coscienza è un'interpretazione della totalità, una vera e propria "Weltanschauung" psichica e introspettiva, sociale e storica¹³⁴. Von Hofmannsthal aveva intuito qualcosa di molto analogo quando scriveva che "L'uomo non scopre viaggiando nel mondo se non ciò che ha già in se stesso: *ma* ha bisogno del mondo per scoprirlo".

Il fatto che l'esperienza dei suoi movimenti dialettici avvenga nella coscienza e per la coscienza fonda la necessità dell'intera successione delle sue figure, cioè dell'itinerario fenomenologico. Eppure è chiaro che, se la coscienza a un certo livello riuscisse a scorgere i limiti del suo sapere rispetto all'architettura complessiva dell'itinerario, non potrebbe certo viverci come certa di essere e di possedere ogni cosa, ogni realtà e verità del mondo. In effetti, la coscienza è in grado di comprendere e di valutare ogni singolo percorso ed escursione che le

¹³⁴ In questa direzione portava anche la concezione vichiana della corrispondenza tra le tappe dello sviluppo storico dell'umanità e delle sue facoltà e, d'altra parte, dell'evoluzione delle facoltà del singolo individuo. L'assetto stesso della "Fenomenologia dello spirito" nel suo complesso si presta a essere interpretato anche come una ripresa della corrispondenza tra ontogenesi e filogenesi in Vico (cfr. §5.1).

sono organizzati, e persino i ritardi che le sono connaturati. Ma il limite, che la costituisce appunto come coscienza, è che essa ignora completamente la stratificazione geologica e geografica, la cronologia storica e il senso stesso del viaggio, come emerge dalle intuizioni di Vico e von Hofmannsthal. Fuor di metafora, la coscienza fa esperienza di "ciò" che le si presenta come oggetto, ne comprende e ne valuta il contenuto; *ma* essa ignora "come" tutto questo le accada: la forma e il movimento di ciò che sorge, diviene e trapassa nella coscienza, tutto questo trascende l'esperienza della coscienza stessa.

*La struttura dialettica e il senso esistenziale dell'itinerario fenomenologico trascendono i limiti della coscienza, prefigurano il riconoscimento dell'inconscio e fondano la scientificità dell'esperienza della coscienza, ma anche la portata costitutiva ed esistenziale dei suoi limiti rispetto a ciò che resta per lei inconscio*¹³⁵. Vedremo che l'itinerario fenomenologico consiste nella tensione che l'attraversa dall'inizio alla fine e che ha luogo tra

- la sua scientificità ontologica fondata sul metodo e sul movimento dialettici
- la sua inconsapevolezza psicologica
- l'esperienza fenomenologica della coscienza, completamente ignara del livello trascendente e del livello sotterraneo che la abitano.

La coscienza deve passare attraverso l'esperienza di tutte le sue figure, fino a quando essa riconosce di aver prodotto ogni forma di alterità e si riconosce in essa, al punto che niente le appare estraneo e tutto le si presenta come essenziale ed essenzialmente "suo proprio". A questo punto quella che era "esperienza della coscienza" – il cui genitivo andava inteso soggettivamente e oggettivamente – è oramai diventata la scienza dell'apparire e del manifestarsi dello spirito: la "Fenomenologia dello spirito", secondo il titolo definitivo del 1807.

2.18 Nulla dell'essere e negatività addomesticata. La critica di Heidegger alla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel

Il movimento dialettico della coscienza e delle sue esperienze è ciò che incarna la scientificità della negatività riflessa nello spirito. *Eppure*, l'esperienza del movimento dialettico e della sua destinazione esistenziale trascendono le possibilità della coscienza e restano per lei inconsci, al punto che Hegel definisce il metodo della *scienza* come la consapevolezza della forma della dialettica che genera e muove il contenuto. Heidegger appoggia la sua critica della "Fenomenologia" hegeliana proprio sulla distinzione tra l'esperienza che la coscienza è in grado di fare di se stessa e – d'altra parte – ciò che la trascende. Quest'ultimo sarebbe la prerogativa di un "per noi" presupposto come già

¹³⁵ Di quest'ultimo concetto ci occuperemo specificamente nella prima sezione della quarta parte di questa ricerca.

provvisto di sapere scientifico, perchè avrebbe già vissuto, sperimentato e quasi “sbirciato” la soluzione dei rebus.

Ci proponiamo di dimostrare che la critica heideggeriana di Hegel fonda le sue possibilità su un abbassamento intenzionale e "teoreticamente interessato" della radicalità della negatività, e quindi della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel.

Analizzeremo ora la natura teoretica del confronto heideggeriano con la logica e l'ontologia della negatività di Hegel, al fine di stabilirne la pertinenza e i limiti. Non si tratta naturalmente di stabilire dei valori di preminenza storiografica, bensì di guardare a una duplice possibilità:

- la radicalizzazione del metodo fenomenologico in base alla negatività dell'essere, che è all'origine della negatività riflessa del pensiero in Hegel
- l'assolutizzazione ontologica dell'essenza dell'essere e dell'alienazione del pensiero, che richiede ed esprime il superamento della soggettività hegeliana nella nullità fondamentale (Ab-grund) dell'esistenza.

Il primo testo heideggeriano al riguardo è rappresentato dalle « Vorlesungen » del 1930-'31 su « La Fenomenologia dello spirito di Hegel »¹³⁶. La tesi di Heidegger sull'inizio della Fenomenologia hegeliana è volta a escludere la genesi di un metodo che manifesti l'interesse dell'essere, o meglio di un metodo nel quale l'essere si determini. Secondo Heidegger, l'inizio della Fenomenologia consiste nella presupposizione circolare del « nostro » sapere assoluto; « noi » neghiamo il nostro assoluto sapere e mediamo per far iniziare immediatamente la coscienza, la quale incomincia negando e quindi mediando l'immediatezza.

Il complesso dell'interpretazione poggia su due tesi correlate:

- *il presupposto fondamentale del sistema hegeliano è la negatività in quanto decostruzione (Ab-bau) della realtà, presupposta come già effettuata (Wirklichkeit), e in quanto riduzione dell'essere all'oggettività dell'ente iniziale (tesi della circolarità)*
- *la fonte della negatività in Hegel è il differenziarsi da ciò che è altro, quindi è la coscienza del soggetto che si differenzia dall'alterità dell'oggetto; l'essere iniziale è appunto la differenza ontica e l'alterità rispetto alla realtà effettuale (tesi della differenza coscienziale dell'ente).*

Nell'« Oberseminar » del 1938-'39 dedicato a « Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität »¹³⁷,

¹³⁶ M. Heidegger, “Hegels Phänomenologie des Geistes” (Vorlesung del semestre 1930-31), hrsg. von Intraud Görland (= Gesamtausgabe, Abt. 2: Vorlesungen 1923-44, Bd. 32), Klostermann, Frankfurt a. M. 1980 (tr. it. “La fenomenologia dello spirito” di Hegel, curata da Eugenio Mazzarella, tr. di Silvia Caianiello, Guida, Napoli 1988).

¹³⁷ M. Heidegger, “Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität” (Vorlesungen dei semestri 1938/39 e 1941), in Gesamtausgabe, Abt. III: “Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes”, Bd. 68: Hegel, hrsg. v. Ingeborg Schüssler, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, pp. 1- 64.

Heidegger estende questa considerazione all'intero sistema hegeliano della scienza, sostenendo le tesi seguenti:

- l'atto iniziale della coscienza è un'autonegazione, una riflessione circolare e un presupporre vizioso
- l'essere iniziale della Logica è un ente (Seiende), prodotto dalla decostruzione della realtà effettuale (Wirklichkeit)
- il rifiuto, o meglio la rimozione della differenza ontologica e la riduzione dell'essere all'ente pensato (Gedachtheit) fondano la possibilità dell'ente di divenire ed effettuarsi come pensiero.

La nostra tesi è che questa interpretazione è falsificante, perchè riduce la dimensione fenomenologica, logica e ontologica del pensiero hegeliano per potersene riappropriare teoreticamente:

- *Heidegger riduce la negatività riflessa dell'essere e la circolarità autoreferenziale dell'intero hegeliano alla differenza (Unterscheidung) dell'ente e della coscienza, in opposizione al « nostro » sapere assoluto presupposto circolarmente*
- *questa riduzione è possibile solo se si ignora la « disuguaglianza con se stesso » propria dell'essere della sostanza, perchè questa disuguaglianza costituisce nella negatività dell'essere la differenza coscienziale tra il soggetto e l'oggetto (ciò che Husserl stesso chiamerà « intenzionalità ») e quindi la differenza ontologica, ma produce anche la possibilità che il soggetto « faccia esperienza » o « prenda coscienza » di sé, e che costituisca se stesso¹³⁸ riconoscendo nel nulla l'essenza del proprio essere al mondo e nella ricomprensione dell'esperienza della sua esistenza la ri-creazione del suo essere-nel-mondo*
- *la circolarità configura il movimento dell'esperienza esistenziale della coscienza e la forma del metodo fenomenologico, non la viziosità epistemologica del presupporre; potremmo anzi dire che l'esperienza esistenziale della coscienza romantica può essere tradotta dalla contemporaneità come l'esperienza della « presa di coscienza » che l'esistenza compie di se stessa, esperienza nella quale il soggetto ha a oggetto a pieno titolo la realtà dell'inconscio e della consapevolezza, dell'indeterminatezza e della determinazione, dell'emotività pura e della rielaborazione, del sentire, del riflettere il senso e sul senso*
- *se la negatività originaria non fosse circolare, essa implicherebbe a ogni livello l'immediata dispersione nell'infinita alterità del nulla, l'impossibilità del ritorno alla propria identità (cioè alla propria consistenza ontologica) e quindi la definitiva inintelligibilità dell'essere dello stesso pensiero; basta pensare alla*

¹³⁸ Hegel definisce questo processo come l'apparire dello spirito, Heidegger lo definisce defettivamente come « ipseità » e costitutivamente secondo le diverse accezioni della coscienza rispetto all'apertura dell'essere-nel-mondo.

riduzione platonica e agostiniana del nulla all'alterità e alla differenza in quanto negazione dell'identità.

Se la struttura riflessiva dell'autocoscienza hegeliana costituisce l'ultimo baluardo della « fuga dal nulla », allora l'analitica esistenziale di Heidegger offre la chiave per aprire il superamento dell'idealismo romantico al tempo dell'avvento dell'esistenza. A questo punto, la radicalizzazione del metodo fenomenologico deve abbandonare la logica hegeliana dell'esperienza esistenziale del soggetto cosciente; l'orizzonte consiste ora nell'ontologia dell'esistenza, la quale può compiere l'esperienza radicalmente alienante del nulla e della morte proprio perchè ha deposto la riflessività totale e rassicurante dell'autocoscienza hegeliana, che sa di « *essere il mondo* », e ha assunto su di sé l'esperienza del fatto che l'essenza dell'essere del mondo e dell'Esserci della coscienza è il nulla, che l'uomo può trascendere solo ri-creandosi, ricostituendosi e ripensandosi continuamente. Ciò è confermato dal carattere riflessivo dell'opera d'arte¹³⁹, che può tendere alle sue infinite possibilità solo nei limiti della finitezza dell'individuo; la natura della sua tensione è appunto l'atto che trascende la determinazione finita del particolare nell'indeterminatezza illimitata, sempre distante dall'attualità dell'infinito. Non a caso Leopardi parlava nello « Zibaldone » della « poetica del vago e dell'indistinto » e Novalis si lamentava di cercare ovunque l'infinito ma di trovare sempre e solo finitezze.

Analizzeremo ora l'interpretazione heideggeriana della negatività nella filosofia di Hegel, perchè il chiarimento teoretico dei termini in questione è indispensabile per delineare una fenomenologia estetica che potrebbe rendere possibile un certo tipo di ontologia, cioè quell'ontologia della donazione che esamineremo nella quarta e nella quinta parte di questo scritto.

In primo luogo Heidegger tematizza la negatività in questi termini:

- la fonte della negatività assoluta in Hegel non è il nulla bensì l'esser-altro (Anderssein) e in particolare l'alterità assoluta (Andersheit)¹⁴⁰
- nel cominciamento, l'essere è il differenziare incondizionato e l'assoluta alterità, non rispetto al nulla, ma rispetto alla “Wirklichkeit” assoluta¹⁴¹
- la negatività assoluta è il differenziarsi e il relazionarsi dell'Io rispetto all'oggetto: per Hegel, la differenza dell'Io penso fonda la possibilità della negatività¹⁴²
- *la negatività è il differenziarsi da ciò che è altro, quindi è coscienza*¹⁴³.

¹³⁹ Si pensi alle figure metalinguistiche nei drammi shakespeariani, in particolare all'autoreferenzialità rappresentativa nell'« Amleto », e al metateatro di Pirandello e Beckett.

¹⁴⁰ Heidegger, 1938-39, p. 18.

¹⁴¹ Ibidem, pag. 22.

¹⁴² Ibidem, pag. 26.

¹⁴³ Ibidem, pag. 35.

Dunque l'origine della negatività “non diventa mai degna di essere posta come domanda e non è neppure *domandabile* (fragbar), poiché la negatività è già posta insieme con l' ”ambito presupposto dal suo interrogare - posta con il pensiero, che qui significa “Io rappresento qualcosa in generale”¹⁴⁴”.

In secondo luogo Heidegger definisce il pensiero come rappresentazione “l'offerta di orizzonte per il consolidamento dell'essenza dell'essere”¹⁴⁵; inoltre “il pensiero è il rapporto che fornisce la misura e l'orizzonte dell'essere”. In questo modo la negatività assoluta, che in Hegel coincide assolutamente con l'essere iniziale, viene ridotta all'alterità, alla differenza e alla separazione proprie della coscienza. A sua volta l'essere risulta come l'assoluta alterità rispetto alla “Wirklichkeit”; l'essere, in quanto decostruzione (Abbau) della realtà effettuale, viene ridotto a mero “Seiende”, una sorta di grado zero del reale. L'essere ridotto a ente diventa un oggetto opposto alla coscienza; esso non può più coincidere con il nulla, in quanto è determinato mediante la decostruzione della realtà effettuale; inoltre non può essere “l'assolutamente negativo”, in quanto secondo Heidegger questo statuto pertiene piuttosto alla “Wirklichkeit” in quanto Soggettività assoluta: l'ente è la mera decostruzione della negatività assoluta in quanto energia del Soggetto¹⁴⁶. Pertanto la possibilità dell'ente di pervenire alla “Wirklichkeit” si fonda sul rifiuto (Absage) di fondare sistematicamente la differenza tra l'essere e l'ente, sull'oblio di questa differenza e quindi sulla riduzione dell'essere all'ente in quanto oggetto pensato (Gedachtheit). Dunque, *secondo Heidegger, Hegel ha ridotto la negatività assoluta dell'essere in quanto pensare alla differenza coscienziale dell'ente, intesa come la decostruzione della negatività assoluta del Soggetto.*

A queste condizioni Heidegger può inserire Hegel nel processo di riduzione della verità a certezza da parte della soggettività moderna; ma soprattutto può affermare che la filosofia hegeliana “non fa sul serio con il Non e il Nientificare”, perché essa “ha già tolto e superato il Non nel «Sì»”¹⁴⁷, e quindi “tutto è già *incondizionatamente* reso sicuro e sistemato”¹⁴⁸. Viene piuttosto da chiedersi fino a che punto Heidegger faccia sul serio con la negatività di Hegel, dato che nel paragrafo successivo del saggio il filosofo di Messkirch sostiene che “il nulla non è mai «ciò che è nullo» nel senso del non-essere-presente (Unvorhandenen), non-attivo (Unwirksamen), non-di-valore, non-ente (Unseienden), bensì farsi-essenza (Wesung) dell'essere stesso come di ciò che nientifica (Nichtenden) in modo abissale e affetto dall'abisso”¹⁴⁹. *Dunque la negatività è la struttura dell'essere e solo su di essa si fonda l' “Unterscheidung”, e non viceversa; ma questa non è certo una conquista di*

¹⁴⁴ Ibidem, pag. 37.

¹⁴⁵ Ibidem, pag. 39.

¹⁴⁶ Ibidem, pag. 23.

¹⁴⁷ Ibidem, pag. 47.

¹⁴⁸ Ibidem, pag. 24.

¹⁴⁹ Ibidem, pag. 47.

Heidegger, bensì un dato evidente già nella “Prefazione” alla Fenomenologia, nella triade iniziale della Logica e nelle determinazioni logiche della riflessione di Hegel. È evidente che Heidegger decostruisce e snatura la negatività hegeliana fino al limite del suo sussistere, e riesprime poi il significato di quella all’interno del suo pensiero come un suo originale risultato.

Consideriamo innanzitutto il problema del presupposto. Ammettiamo che il presupposto fondamentale del sistema hegeliano sia la negatività in quanto decostruzione della realtà effettuale e riduzione dell’essere all’oggettività dell’ente. Se la fonte essenziale della negatività è la differenza e la separatezza della coscienza, allora il presupposto fondamentale del sistema sarà la coscienza separatrice e il pensiero in quanto rappresentazione e certezza propria dell’ ”Io-penso”¹⁵⁰. È chiaro che dal punto di vista hegeliano questi “presupposti” possono esprimersi solo nel contesto della “Fenomenologia dello spirito”. Ma per Hegel il cominciamento immediato della Fenomenologia è “l’ineguaglianza della sostanza verso se stessa”¹⁵¹, la quale produce “l’ineguaglianza dell’io verso l’oggetto”. Dunque il presupposto fondamentale si dimostra come un prodotto derivato.

Inoltre Hegel dice con chiarezza che la sostanza racchiude in sé tanto l’immediatezza del sapere quanto quella dell’essere¹⁵²; quindi la coscienza e il pensiero rappresentativo costituirebbero un fondamento solo parziale dell’intero. Ma la confutazione più efficace dei suddetti presupposti è rappresentata dall’Introduzione alla “Scienza della logica”, finalizzata in buona parte a dimostrare che il cominciamento della scienza è assoluto proprio in quanto è l’assoluta negazione del presupposto fenomenologico¹⁵³ e riflessivo, e quindi non può avere alcun fondamento, a meno che non si voglia chiamare fondamento la negatività assoluta (e non certo la differenza coscienziale); questo è detto a chiare lettere in particolare in L55. Nel cominciamento logico il presupporre è la modalità specifica dell’opinare, mentre l’incominciare del pensiero consiste proprio nel negare il presupposto manifestando così l’energia della Soggettività¹⁵⁴. Al contrario Heidegger delinea il sistema hegeliano come una circolarità viziosa: se l’ente iniziale è la decostruzione della realtà effettuale, esso non può che presupporla come già effettuata; ne segue un regresso ad infinitum. Il motivo di questa circolarità è che Heidegger confonde (innocentemente?) l’assolutezza e la totalità del negativo con la finitezza della differenza e della coscienza; ne è prova il fatto che egli definisce come principio

¹⁵⁰ Ibidem, pag. 13, 26, 36-37.

¹⁵¹ F29(29).

¹⁵² F18(13).

¹⁵³ In particolare, la certezza “si è spogliata di questa soggettività ed è una con questo suo spogliarsi (Vernichtung)”; cfr. F55(54).

¹⁵⁴ Cfr. primo capitolo e in particolare l’interpretazione del cominciamento da parte di Gadamer, 1971.

fondamentale - analogamente alla negatività - la sostanza come Soggetto. È però evidente che, se si intende il negativo come la differenza della coscienza o dell'Io dagli oggetti, allora non sarà la sostanza a riflettersi nel Soggetto in quanto negatività assoluta, bensì avremo la mera oggettività dell'ente, pensata dalla soggettività dell'Io.

Analizziamo ora la consistenza dei presupposti interpretativi di Heidegger, soprattutto in riferimento al cominciamento logico hegeliano. Per Heidegger il pensiero rappresentativo, in quanto coscienza differenziante, trasmette il "non" all'essere in quanto ente rappresentato (Vorgestelltheit, Gedachtheit)¹⁵⁵. Innanzitutto per Hegel *"la differenza è la negatività che la riflessione ha in sé", quindi la pura negatività dell'essere è la condizione della negatività della riflessione e quindi della differenza, e non viceversa*¹⁵⁶. Ma soprattutto se si considera il divenire dell'ente iniziale e il suo essere pensato nei termini del differenziare, allora è assolutamente impossibile pensare questo sviluppo come la Soggettività della sostanza. Non solo perché la sostanza è la totalità immediata dell'essere e del pensare, e non un'oggettività finita, decostruita e presupposta; ma soprattutto perché la negatività assoluta del Soggetto è nella sostanza, nel suo riflettersi ed effettuarsi, mentre Heidegger sostiene proprio l'opposto, cioè che la sostanza è la decostruzione o il grado zero della realtà effettuale in quanto energia negativa del Soggetto. È evidente che Heidegger interpreta il sistema scientifico riducendolo al sapere apparente proprio della Fenomenologia; ma poi giudica quello stesso sapere con un rigore che solo la scienza vera e propria potrebbe sostenere. Ciò emerge particolarmente nell'analisi della negatività secondo criteri più fenomenologici che logici, e nella definizione della realtà effettuale, più consona all'effettualità dello spirito che a quella della Logica.

Se guardiamo al cominciamento hegeliano nel modo in cui Hegel lo esprime, tutto diventa più semplice e chiaro:

- l'essere iniziale è la negatività pura e assoluta che astrae da ogni presupposto, dal differenziare della coscienza e dalla determinazione riflessiva della differenza, dalla "decostruzione" e dal "rifiuto"
- l'essere iniziale della Logica è l'assolutamente negativo e quindi è lo stesso del nulla; esso precede e costituisce la possibilità del differenziarsi onto-logico
- il nulla è la negatività assoluta dell'essere e il divenire è il riflettersi immanente dell'essere in quanto sostanza nella sua Soggettività.

L'essere iniziale della sostanza è la negatività riflessa che diviene; essa è la potenza della totalità fenomeno-logica e l'energia di produrre, manifestare e pensare la propria Soggettività.

¹⁵⁵ Heidegger, 1938-39, pag. 29-30.

¹⁵⁶ Cover, 1993, pag. 359 esprime al riguardo questa stessa osservazione.

2.19 Dal metodo all'atto. La scrittura è il metodo dialettico di una fenomenologia estetica dell'ontologia, esposte entrambe all'esperienza delle apparenze della donazione

Ci proponiamo ora di delineare un metodo che consenta all'essere umano di compiere le esperienze che possono generare l'incontro tra la donazione dell'essere e le tensioni del sapere umano. Tenteremo di mostrare che queste tensioni hanno le forme trascendenti dell'intenzionalità e della riflessione e le forme esistenziali dell'autocoscienza e dell'alienazione, dell'annichilimento e dell'esistenza stessa. Cercheremo di mostrare che anche la donazione dell'essere all'uomo può assumere le forme trascendenti della fede nell'incarnazione, dell'idealismo, della psicoanalisi e della scrittura poetica e letteraria. Vedremo che il luogo nel quale la donazione dell'essere può diventare esperienza per il sapere è l'esperienza esistenziale del proprio essere contraddittorio e mortale, cioè della propria nullità originaria e fondamentale (negatio sui).

Mostreremo che la scrittura può essere il metodo che consente l'esperienza della negatività, del nulla e della mortalità, limite fondativo dell'ontologia fenomenologica di Hegel. Ma la scrittura può essere il metodo di quest'esperienza solo annientando la sua stessa presenza – possibilità implicita nel "reines Zusehen" – nella memoria del formarsi della coscienza, tesa e sospesa rischiosamente tra l'inconscio e la scientificità dialettica del pensiero riflessivo, come abbiamo visto. Il carattere genetico e storico della scrittura le consente di diventare una fenomenologia estetica rispetto alla donazione dell'essere e rispetto al suo apparire manifestando il suo senso nella natura della materia, nella presenza delle persone e nell'avvenire delle situazioni. Concluderemo che la scrittura poetica ed estetica, ma anche la scrittura teologica, filosofica e psicoanalitica, possono incarnare ed esercitare il metodo dialettico di una fenomenologia che è fondamentalmente un'estetica: l'estetica di un'ontologia dell'esperienza della donazione e delle sue forme.

2.20 Primo momento del metodo.

Hegel, Heidegger e Husserl di fronte al rovesciamento riflessivo dell'intenzionalità

L'intenzionalità della coscienza, cioè il suo sapersi in opposizione agli oggetti del mondo, è la struttura che più di ogni altra ha fatto sì che la filosofia si considerasse come il pensiero che comprende e riflette la totalità dell'essere, in base alla logica del principio di identità e di non-contraddizione. Husserl stesso considerava l'intenzionalità come l'orizzonte costitutivo e quindi insuperabile

della fenomenologia¹⁵⁷. Hegel e Heidegger hanno abbassato, rovesciato e superato l'intenzionalità nei modi che abbiamo visto nella prima parte di questa ricerca.

Hegel l'ha considerata come la modalità costitutiva dell'orizzonte intellettualistico della coscienza; e sarà proprio la contraddittorietà dell'intenzionalità – che si illude di intenzionare obiettivamente il mondo degli oggetti, mentre in realtà non riesce neppure a uscire da se stessa! - a rovesciare la coscienza nel senso della riflessione e a produrre la ragione propria della coscienza soggettiva, certa di essere ogni realtà e verità del mondo.

Heidegger considera l'intenzionalità come la modalità della conoscenza logica del mondo. Questa modalità di comportamento viene raggiunta dal Dasein che fugge dalla propria nullità, angosciante ma autentica, nella dimensione deiettiva del mondo (Verfallenheit), inautentica ma anestetica rispetto all'angoscia. Qui il soggetto esercita la sua conoscenza logica sulle "cose del mondo"; per Heidegger questa conoscenza logica, funzionale all'uso di oggetti esterni e manipolabili, è quanto di più lontano possa esserci rispetto alla verità, intesa come svelamento (alétheia, Unverborgenheit) e donazione dell'essere.

La riflessione può rovesciare fenomenologicamente l'intenzionalità della coscienza perché ne è il vero fondamento ontologico, che permette all'essere umano di "essere al mondo" e di essere in relazione intenzionale con il mondo, cioè di "conoscerlo"; ma *la riflessione gli permette soprattutto di potersi accorgere della differenza ontologica, cioè del fatto che l'essere supera gli enti, le "cose che sono". Ciò rende possibile che l'essere umano si limiti alla dimensione intenzionale e pragmatica del mondo e degli altri, oppure che egli si apra a riconoscere la trascendenza del loro essere rispetto all'intenzionalità riduttrice della propria coscienza. In questo modo, la riflessione apre la strada alla possibilità della trascendenza reciproca dell'alienazione e della donazione del fenomeno, l'una di fronte all'altra, l'una ricettiva e l'altra attiva, offerta e "generosa", per così dire, perché essa genera le possibilità del sapere umano.*

Una manifestazione storica del rovesciamento dell'intenzionalità della coscienza nel suo contrario è lo sviluppo del problema dello statuto dell'immanenza reale e intenzionale da parte di Husserl. Questa rielaborazione si realizzerà appunto nel rovesciamento idealista, trascendentale e soggettivo – nelle « Meditazioni cartesiane » - delle tesi antiidealiste che egli aveva sostenute inizialmente nelle sue « Ricerche logiche ». In effetti, malgrado la distinzione tra l'immanenza e la trascendenza reali e intenzionali, già ne « L'idea della fenomenologia » del 1907 Husserl sosteneva che ciò che si dà in modo evidente all'intenzionalità della conoscenza sono unicamente *i vissuti reali della coscienza*. L'immanenza

¹⁵⁷ Questa tesi sull'intenzionalità è sostenuta tra gli altri da E. Fink in « La filosofia come superamento dell'ingenuità », op. cit. Cfr. anche gli studi già citati di D. Souche-Dagues sull'intenzionalità in Hegel e Husserl, cioè « Recherches hégéliennes. Dialectique et infini » e « Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne ».

intenzionale e oggettiva si riduce dunque all'immanenza reale nella coscienza psichica del soggetto. Pertanto l'intenzionalità, che Husserl aveva definita come *la trascendenza nell'immanenza, si rovescia in una vera e propria immanenza della trascendenza*, allo stesso modo in cui – secondo Hegel – l'intenzionalità della coscienza, incapace di uscire veramente da sé per giungere all' « altro » e per raggiungerlo, si rovescia dialetticamente nella propria chiusura riflessiva.

L'opera notevole di J.-L. Marion "Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation"¹⁵⁸ manifesta a sua volta un processo d'interiorizzazione immanente del fenomeno. Dopo aver ridotto il fenomeno dell'essere alla sua donazione, cioè al suo « essere dato » e al suo apparire, Marion riduce questa fenomenalità al vissuto realmente immanente che il fenomeno stesso ha prodotto nella nostra coscienza, apparentemente senza ricorrere a una trascendenza oggettiva. Marion esemplifica questo processo nel fenomeno del dono ; affinché dono si dia e sia riconosciuto, è necessario che si decida di donarlo e di riceverlo o di accettarlo. Ma la possibilità di questa decisione si fonda sul fenomeno del dono stesso ; ora, questo fenomeno si dà alla coscienza del donatore come il vissuto realmente immanente della « donabilità », e si dà alla coscienza del destinatario come il vissuto immanente della « ricevibilità » : ancora una volta senza fare riferimento ad alcun oggetto trascendente. Il fine e l'ambito di questa riduzione fenomenologica è di concepire la donazione come immanente al fenomeno dato, fino a identificare la donazione del dono e il fenomeno dato, l'una per l'altro. *Ma questa operazione non è in grado di escludere nè di superare la trascendenza, richiesta come un'esigenza sia dalla donazione del fenomeno nel suo essere dato, sia dalla sua percezione e ricezione da parte dell'essere umano.* Marion dedica alla soluzione di quest'ultimo problema la sua fenomenologia dell'"adonato", cioè del destinatario della donazione, che è costituito da questa stessa donazione. Approfondiremo la fenomenologia dell'adonato alla fine del paragrafo dedicato al terzo momento del metodo.

2.21 Secondo momento del metodo.

La "Ragione" della coscienza intellettuale si salvaguarda rimuovendo l'altro

Una volta rovesciata l'intenzionalità della coscienza, la riflessione si ritrova esposta sia al confronto con l'altro sia al nulla della malattia e della morte. Se la riflessione rifiuta il rischio di perdere se stessa in questa esperienza e decide di salvaguardarsi - cioè di salvarsi laicamente senza rischiare l'abbandono alla fede¹⁵⁹ -, allora la riflessione si rinchiude nella "Ragione" narcisista che la

¹⁵⁸ J.- L. Marion, « Etant donné », Presses Universitaires de France, 1997. Traduz. ital. di R. Caldarone : « Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione », SEI, Torino, 2001.

¹⁵⁹ U. Galimberti ha dimostrato in "La casa di psiche" la forte componente sotterrianea, e quindi in qualche modo provvidenziale, insita nella terapia freudiana. Il messianesimo

coscienza soggettiva si fa da sé e arbitrariamente. Essa sostiene che "io sono quel che sono" e "sono certa di essere ogni cosa, ogni realtà e verità del mondo": a patto di non confrontarmi esistenzialmente con l'alterità, cioè con l' "altro in quanto veramente tale" nelle esperienze del nulla: la malattia e la propria mortalità, l'eros come abbandono e perdita. *Questa decisione di rifiutare e rimuovere l'esperienza alienante dell'alterità, questa "paura di perdere", sono i limiti ontologici ed esistenziali della fenomenologia hegeliana, che riduce l'autocoscienza della ragione – cioè la consapevolezza esistenziale della comprensione – a "Ragione" della coscienza intellettuale, maiuscola nel narcisismo delle sue pretese perchè teoreticamente vuota, impaurita dal "vuoto nulla" ed esistenzialmente inconsistente.*

2.22 Terzo momento del metodo.

La riflessione sperimenta l'alienazione, la mortalità e il riconoscimento dell'altro nel proprio sè. Alienandosi, l'autocoscienza della ragione esistenziale incontra e riconosce proprio la trascendenza della donazione: l'essere si dona negandosi.

“Etant donné” di Marion, dall'immanenza del fenomeno alla trascendenza della donazione

Se la riflessione rifiuta la rimozione intellettualistica e accoglie il confronto con l'altro, allora decide di accogliere il rischio dell'esperienza esistenziale dell'alienazione e della propria nullità fondamentale e originaria. La riflessione sperimenta allora che la consistenza dell'essere è identica solo al suo differenziarsi da sè, al suo opporsi a sè, al suo contraddirsi e alla negatività del suo esser-altro; un esser-altro che non è (ancora) riflesso, ed è sempre esposto all'inconscio biologico-pulsionale e a quello sociale-normativo, alla “physis” e al “nomos”: non a caso il nome di Antigone – figlia e sorella di Edipo - rimanda all'antitesi¹⁶⁰. Un esser-altro esposto alla possibilità di perdere se stesso, di essere annientato nella propria identità e consistenza: l'essere umano è "essere-mortale", poter cessare di potere, di essere possibile, di essere. L'essere umano può e deve diventare nulla; forse per attraversarlo.

Concretamente, si tratta innanzitutto di riconoscere che la riflessione della propria coscienza di sè non è trasparente ma negativa, diseguale a sé e aperta all'abisso della mortalità: "Io sono un altro rispetto a me". *Se mi riconosco come un altro, posso uscire da me stesso e superarmi, fino ad abbandonare il mio io*

presente nell'utopia marxista è oramai un'acquisizione storiografica. Cfr. U. Galimberti, « La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica », Feltrinelli, Milano, 2005.

¹⁶⁰ J. Derrida si sofferma fortemente sull'ultimo viaggio di Edipo e Antigone nel suo scritto « Sull'ospitalità », nel quale il filosofo indaga le logiche e gli equilibri rischiosi tra la donazione, l'alienazione e l'accoglienza. Cfr. J. Derrida – A. Dufourmantelle, « De l'hospitalité », Calmann-Lévy, 1997.

*per diventare un altro e il mio altro. Solo a condizione di riconoscere l'altro in me, io posso riconoscermi nell'altro per ciò che egli è, ma soprattutto posso riconoscere e accogliere l'essere come esso si dona; e solo a queste condizioni evito il bisogno di ridurre entrambi, l'altro e l'essere, al riflesso della mia immagine e all'intenzione del mio uso e consumo*¹⁶¹. Le esperienze dell'alienazione e del riconoscimento sono dunque le condizioni per poter fare esperienza dei modi in cui il fenomeno dell'essere si dona e si manifesta, dai modi più velati, mascherati, falsificati o manipolati ai modi più originari ed essenziali. *Il processo dell'alienazione si esprime come la negazione di ogni presenza, mediazione e intenzione del soggetto, al fine di superare ogni forma di alterità del metodo rispetto all'essere della cosa stessa e al suo manifestarsi come fenomeno. Di conseguenza, il metodo dialettico tende a "essere la cosa stessa", cioè a coincidere col suo contenuto.*

*Il carattere rischioso, decisionale e totale dell'esperienza dell'alienazione rende quest'esperienza esistenziale e capace di formare un'esistenza riflessa, cioè cosciente della propria finitezza e mortalità rispetto all'infinità che la supera*¹⁶². *In questo caso la ragione ha superato l'intellettualità intenzionale della coscienza ed è divenuta una ragione esistenziale, cioè riflessivamente consapevole della propria esistenza. L'autocoscienza della ragione può ormai riconoscere il dono e la presenza dello spirito.*

¹⁶¹ Ci sembra onesto evitare di ignorare o di occultare l'obiezione teoreticamente più potente che potrebbe essere rivolta alla nostra tesi. Possiamo desumerla dal saggio conclusivo della « Dialettica dell'illuminismo » di Horkheimer e Adorno, intitolato « Elementi dell'antisemitismo. Limiti dell'illuminismo » ; questo saggio fondamentale raccoglie le decennali ricerche condotte dai ricercatori di Francoforte su questo tema cruciale. Secondo i due filosofi, l'alienazione in quanto abbandono di sè è una forma di proiezione riflessiva che ci permette di accedere al mondo esterno ; Adorno la ritiene cognitivamente necessaria e di per sè non sospetta. Il problema sorge però quando la riflessione diventa incapace di accettare se stessa e di distinguersi dall'altro ; a quel punto, essa produce delle proiezioni di carattere paranoico. La tesi freudiana della traslazione spiegherebbe dunque i comportamenti razzisti, in particolare antisemiti, in quanto forme patologiche paranoiche. Possiamo rispondere a questa teoria notando che Horkheimer e Adorno riducono freudianamente il concetto hegeliano di alienazione e l'abbandono di sè a una forma di riflessione psichica. Questa forma appare strutturalmente esposta al rischio della proiezione paranoica, nella misura in cui risulta incapace di distinguere sè dall'altro e di « accettarsi per come si è », come recita il linguaggio psicologico corrente. Approfondiremo alla fine della terza parte della nostra ricerca la tesi freudiana della traslazione, al fine di mostrare che essa potrebbe contraddire le nostre tesi meno di quanto appare di primo acchito. Ringrazio comunque un'amica psicoanalista per avermi fatto notare questa difficoltà nella teoria con argomenti profondamente freudiani, apparentemente non filosofici e quindi tanto più stimolanti. Cfr. M. Horkheimer – T. W. Adorno, « Dialettica dell'illuminismo » (1944), Einaudi, Torino, 1997.

¹⁶² "L'ultimo passo della ragione è di riconoscere che un'infinità la supera" scrive Pascal nei suoi "Pensieri". Cfr. B. Pascal, « Pensieri », Mondadori, Milano, 1970.

Abbiamo detto che l'esperienza dell'alienazione deve rendermi altro da me per rendermi in grado di riconoscere e riflettere l'alterità dell'essere delle cose e delle persone, senza ridurle a un riflesso o a un'immagine sui: "Non ti forgerai immagini o idoli". Ma che cosa può impedire che la riflessione della coscienza si disperda fino a perdere se stessa? Che cosa permette all'alienazione di non cadere nell'annientamento, ma di riconoscere un senso e di ritrovare il suo essere?

La nostra ipotesi è che la trascendenza può donarsi in diversi modi, che soli possono rivelare l'esistenza a se stessa, conservarla e salvarla. L'essere si dona negandosi, nei modi dell'alterità irriflessa, dell'inconscio o dell'Amore. Solo la donazione di essere può permettere alla riflessione della coscienza di attraversare l'alienazione fino a sentirsi perduta, ma senza essere annientata; anzi, proprio il darsi dell'essere nelle esperienze della "negazione-alienazione-comprensione" rende la coscienza umana consapevole del "suo nulla", nel senso dell'irriflesso, dell'inconscio, della mortalità. E solo attraverso l'esperienza consapevole del proprio nulla la riflessione della coscienza forma, scopre e diventa l'autocoscienza e la ragione della sua esistenza. La quarta e la quinta parte di questa ricerca saranno dedicate essenzialmente a dimostrare queste tesi dal punto di vista dell'esistenza sociale, estetica, psichica e religiosa.

La fenomenologia dell'adonato – che Marion sviluppa nell'ultima parte di "Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione"¹⁶³ – può essere utile ad analizzare la relazione tra gli atti dell'alienazione e della donazione, benché l'alienazione sia fondamentalmente differente rispetto agli atti dell'adonato, che tuttavia essa potrebbe comprendere. Secondo Marion l'io, ricevendo sensibilmente ciò che gli è dato, permette al fenomeno dato di apparire, e dunque trasforma la donazione in manifestazione. Ricevendo ciò che gli è dato, l'io riceve la coscienza che gli rende il suo sé e che lo rende visibile a se stesso. Questo concetto potrebbe confermare le nostre tesi sulla genesi delle facoltà, che saranno sviluppate nella quinta parte di questa ricerca. Secondo Marion i "fenomeni saturi" della rivelazione, proprio chiamando l'io, lo costituiscono come tale e come un se stesso: il primo dono della chiamata è di costituirmi come un io che può rispondere "Eccomi!", secondo l'idea di Levinas. Secondo Marion è innegabile che l'adonato si riceva nello stesso tempo in cui la chiamata che riceve si dà. La tesi secondo la quale il fenomeno è ciò che si dà e si mostra ci porta a superare il soggetto trascendentale nell'adonato, che riceve se stesso "in e attraverso" ciò che gli viene dato, cioè il fenomeno saturo che si dà, che si mostra e che gli appare. *Pertanto, il soggetto che a partire da Kant costituiva l'esperienza del mondo, o che pretendeva idealisticamente di costituirlo, si rivela piuttosto costituito dalla donazione.* Come avevamo già anticipato alla

¹⁶³ J.- L. Marion, op. cit.

fine del paragrafo dedicato al primo momento del metodo, la teoria di Marion si ritrova fenomenologicamente rovesciata

- *dall'affermazione dell'immanenza del fenomeno*

- *al riconoscimento della trascendenza della donazione.*

Riprenderemo le tesi di Marion sulla fenomenologia della donazione, della rivelazione e dell'adonato alla fine della quarta parte della nostra ricerca, in un contesto teorico molto differente da questo: il confronto tra la dottrina buddhista del dono e la comprensione cristiana dell'amore in quanto dono gratuito.

2.23 Rimozione o esperienza della propria mortalità. La possibilità medico-genetica e capitalista di addomesticare la morte prevenendo e assicurandosi

Anche di fronte alla malattia e alla morte, la Ragione della coscienza “sa come fare” e mette a posto le cose. L'esperienza della propria mortalità è riducibile e falsificabile, manipolabile e utilizzabile come tutte le altre esperienze che la coscienza può compiere o evitare. Proprio perchè la coscienza si sperimenta e conosce se stessa negativamente, cioè in relazione all'apparire delle cose, proprio per questo essa può resistere e opporsi alla realtà a modo suo. Esposti all'esperienza della morte, la coscienza e l'intelletto possono intenzionarla e opporvisi, reificarla e relativizzarla, fino a snaturarla in modo materiale e medico. Si tratta in questo caso di una falsa alienazione e di una vera rimozione, messa in atto dall'intelligenza della scienza.

La razionalità scientifica riguarda la modalità logica e tecnologica dei fatti al fine di modificarli fisicamente e di utilizzarli economicamente. Per essa e rispetto ad essa, l'essenza e l'esistenza non possono che risultare arcaiche e mitiche, sacrali e infantili, sono cioè percepite e vissute come la negazione di ciò che è evoluto e logico, scientifico e “capitale”. Mostriamo che *questa contrapposizione ha consentito alla ragione scientifica e capitalista di mascherare il dislocamento dell'economia dallo statuto strumentale di mezzo di produzione allo statuto finalistico di senso dell'esistenza umana, sociale e politica. Un tempo l'Occidente possedeva per sopravvivere, ora esiste per possedere e per “volere il potere”, più ancora che per esercitare la sua volontà di potenza. Il mondo è stato ridotto a mercato globale, cioè totale; in questo mercato, l'essere umano è ridotto alle dimensioni complementari di produttore/consumatore/possessore; quello stesso individuo è ridotto alla privatezza della proprietà, e il senso della sua esistenza è di “voler possedere un qualche potere”*. Le concezioni di Heidegger, di Adorno e Marcuse, ma anche di Pasolini – basti pensare alle allegorie di “Medea” – restano costitutive del nostro orizzonte.

In quest'ambito il principio di realtà, inconscio ma apparentemente civilizzatore, organizza le forme della sicurezza, cioè le assicurazioni che rimuovono i rischi del negativo quantificandoli statisticamente e finanziariamente. Tra tutti i rischi

di sinistri, l'unico vero è la morte. In questo contesto il sistema capitalista e la ragione scientifica operano nel senso della medicina genetica, che può essere considerata come l'estremo opposto della lotta hegeliana delle autocoscienze, ma soprattutto della decisione anticipatrice e dell'essere-per-la-morte secondo Heidegger. Il tentativo della medicina di prevenire e di curare le malattie possibili al livello del genoma corrisponde al bisogno infantile e arcaico di onnipotenza di fronte all'angoscia della morte. Si tratta di una vera e propria forma nevrotica che, per evitare di decidere che cosa vivere e come viverlo, come vivere il contenuto e il corpo della propria vita, fugge da sé e dalla sua libertà – direbbe Fromm – rifugiandosi nei formalismi matematici, tecnologici e medici: formalismi propri di un sistema ideale e soprattutto astratto rispetto ai contenuti possibili e rischiosi della realtà dell'esistenza. Eppure lo stesso teorema di Gödel ha dimostrato che *un sistema completo come la realtà deve includere e accettare l'incoerenza; se ci si rifugia in un sistema coerente, allora esso non potrà certo essere completo ma irrealista, ideale e astratto. Si tratterà di un idealismo nevrotico anziché filosofico, che permette di evitare qualunque passaggio all'atto, qualunque presa di decisione o rischio. D'altronde, il fatto stesso di evitare la realtà è illusorio e impossibile, e dunque completamente incoerente.*

Se la riflessione umana rifiuta la rimozione, se la sua coscienza esercita l'atto della volontà, se accetta e decide di attraversare l'esperienza dell'alienazione e della propria nullità fondamentale e abissale (abgrundig), allora l'essere del mondo può darsi e manifestarsi al nostro esserci come un'esperienza. Se l'essere umano si aliena da sé, si supera e trascende se stesso, allora si apre alla possibilità che l'essere trascenda se stesso nelle forme della donazione. L'essere-per-la-morte di Heidegger è la decisione che anticipa la morte ascoltando e comprendendo la chiamata della coscienza a riconoscere la nullità fondamentale della nostra esistenza. Abbiamo già visto che questa nullità è propria del nostro "essere-gettati" effettivo ed originario, e che la coscienza ci chiama ad aprire questa nostra origine al riconoscimento riflessivo di noi stessi: la coscienza ci chiama a comprendere progettualmente il nostro essere come un "poter-essere" (Seinkönnen), e a divenire in questo modo ciò che siamo. Benché il "perché" del nostro essere e del nostro esistere ci resti precluso.

Nella terza parte di questa tesi ci proponiamo di dimostrare che proprio le ontologie fenomenologiche di Hegel e di Heidegger ci permettono di aprire questo "perché" alla comprensione filosofica, psicoanalitica, estetica e teologica: a condizione che l'essere trascenda se stesso nelle forme della donazione. *Tenteremo di dimostrare che "la scrittura" – in senso lato – rappresenta le modalità mediante le quali l'essere si è dato nella storia umana e la sua donazione ha raggiunto l'apertura dell'uomo che si è alienato da sé, che si è trasceso e reso libero, e quindi disponibile ad accogliere l'Altro.*

TERZA PARTE

*Ideologia della totalità o ontologia dell'intero circolare?
Il ruolo dell'opinione, delle esperienze dialettiche della coscienza, della
negatività e della riflessione nella fondazione dell'essere e del soggetto
pensante:
Hegel di fronte alle critiche di Hannah Arendt e di Emmanuel Levinas*

3.1 Sintesi e piano della terza parte

L'ontologia e la fenomenologia di Hegel sono state oggetto di critiche già a partire da Schopenhauer e Kierkegaard, che erano contemporanei di Hegel. La terza parte di questa ricerca svilupperà i fondamenti delle critiche più profonde rivolte al pensiero di Hegel nel secolo precedente, cioè quelle di Hannah Arendt e di Emmanuel Levinas. Dopo aver analizzato la critica di Heidegger a Hegel, questa ricerca si apre a una prospettiva etica, sia nel senso « politico » che Arendt riprende da Aristotele, sia nel senso levinasiano di un'etica in quanto “filosofia prima”.

- La *prima sezione* di questa terza parte espone i principi logici delle ideologie totalitarie secondo H. Arendt, e le responsabilità teoriche dirette che la filosofa tedesca attribuisce al materialismo storico di Marx; lasceremo trasparire solo indirettamente e in controluce, per così dire, i legami e le implicazioni con l'ontologia e la fenomenologia idealista e dialettica di Hegel.

- Questi legami saranno esplicitati nella *seconda sezione*, attraverso la critica che Levinas rivolge alla comprensione hegeliana dei concetti di totalità, esteriorità e infinito. Vedremo che Levinas si differenzia profondamente da Hegel, perché per il filosofo ebraico francese l'interiorità dell'io non può che restare separata dall'esteriorità dell'essere, dalla trascendenza dell'infinito, e dunque dall'alterità irriducibile del volto dell'Altro. Non a caso Levinas intitola il terzo paragrafo della prima sezione di “Totalità e infinito” *La trascendenza non è la negatività*, facendo riferimento a Heidegger ma soprattutto e fondamentalmente alla sedicente negatività “assoluta” e riflessiva di Hegel.

- La *terza sezione* tenta di delineare le condizioni per poter rispondere alla critica rivolta a Hegel secondo una metodologia fenomenologica, cioè lasciando la parola alla fenomenologia e all'ontologia come Hegel le intendeva, anziché giudicarlo sulla base di eventi storici avvenuti dopo di lui. Il nostro fine è di evitare di giudicare gli ambiti fenomenologici e logici in base a dei criteri etici che risulterebbero estrinseci. Ci sembra che dare la parola a Hegel significhi esporre a partire dai suoi testi lo statuto ontologico, le logiche e dunque i ruoli

fenomenologici che determinati concetti hanno esercitato nella fondazione della totalità dell'essere e del pensiero in senso hegeliano. I concetti principali che tratteremo in modo sistematico sono i seguenti: l'opinione rispetto alle esperienze dialettiche della coscienza, e in seguito la negatività e la riflessione rispetto al pensiero della totalità. L'estrema complessità dei testi hegeliani ha reso necessaria un'introduzione dettagliata all'inizio della terza sezione, e una conclusione rigorosa; la lettura preliminare dell'introduzione e della conclusione possono facilitare notevolmente la comprensione delle analisi e delle argomentazioni testuali. Un'anticipazione delle conclusioni sullo statuto della totalità e dell'intero in Hegel basterebbe a evidenziare le differenze estreme sul piano ontologico e fenomenologico rispetto alle considerazioni etiche di Arendt e di Levinas. L'anticipazione è la seguente; se per Hegel la negatività è riflessa, e quindi in sé superata, allora questa negatività non è l'alterità assoluta della morte, che resta irriducibile, bensì l'autoreferenzialità circolare dell'intero. Ed è proprio questa chiusura dell'intero circolare all'esperienza radicalmente alienante del nulla a fondare l'assolutezza e la "totalità" del pensiero logico e filosofico dell'essere, che dunque non è totalitario perché non è propriamente totale, cioè completo. La negatività della sostanza produce l'esperienza della coscienza e l'apparenza che manifesta lo spirito, che (ri)comprende tutte le figure che lo costituiscono in modo retroattivo, circolare e storico. Solo a questo punto la Soggettività è la totalità fenomenologica, finalizzata a negare la propria fine ricominciando l'intero circolare nella totalità sistematica; e solo su queste basi e in questo senso diventa possibile, legittimo e anzi doveroso interrogare la filosofia di Hegel sullo statuto onto-logico, sulle dimensioni e sui ruoli esistenziali del soggetto, anche in quanto individuo singolo e "animale sociale", nel senso aristotelico e arendtiano del termine. Va comunque tenuto presente che fino ad ora abbiamo appreso molto poco dell'individuo in quanto tale; e quel poco si riferisce esclusivamente al "Dasein" di Heidegger, non certo a Hegel. Il confronto con Arendt, Levinas, Honneth, Winnicott e Freud ci permette ora di entrare in quest'ambito.

- La *quarta sezione* tratta le possibilità, i limiti e i rischi del pensiero di Hegel rispetto al problema dell'alterità e dell'altro, nella prospettiva della filosofia sociale e della psicoanalisi. Viene analizzato il tema della relazione tra il pensiero di Hegel e la totalità sulla base dell'alternativa tra il riconoscimento dell'altro e/o il rischio di riflettersi "da parte del" e "nel" proprio io. In questo modo, siamo confrontati al problema se l'altro possa essere una presenza esterna – nel senso strettamente levinasiano – rispetto allo statuto del mio proprio pensiero totale. In seguito, sulla scorta di Honneth e di Winnicott, ci interrogheremo sui fondamenti psicoanalitici del riconoscimento e della rimozione dell'altro. L'analisi della lotta delle coscienze per essere riconosciute nella loro indipendenza e libertà ci porta a considerare le origini fusionali e egotiche del totalitarismo in quanto riflessione della totalità e rimozione della propria mortalità.

- La *quinta sezione* analizza l'esperienza dell'altro e il suo statuto nelle filosofie moderne e contemporanee, a partire da Cartesio e Husserl, fino a Levinas e Ricoeur. La storia di questa problematica ci porta a interrogarci sulle condizioni della possibilità di dare (e di darsi) e di accogliere l'altro. I temi delle possibilità della relazione all'altro, e delle strutture sociali potenzialmente totalitarie in grado di impedirla, saranno ripresi nella prossima sezione e sviluppati nel corso della quarta parte di questa ricerca.

- La *sesta sezione* si occupa della filosofia politica di Hegel e dei rapporti tra la libertà dell'individuo, lo Stato e la riflessione. Il pensiero politico di Hegel è tanto vasto e profondo quanto ambiguo, o almeno ambivalente. Questa sua ambiguità o ambivalenza dipende dalle molteplici componenti ontologiche che costituiscono il fondamento dello stesso sistema hegeliano. Da una parte Hegel può essere considerato un filosofo della libertà (nel senso anche liberale), come anche "il" filosofo della liberazione, e perfino come un pensatore della rivoluzione, come hanno tentato di dimostrare rispettivamente E. Weil e J. Ritter, Marx e A. Honneth. Ora, l'ambiguità del pensiero politico di Hegel si esprime nel fatto che queste concezioni possono essere sostenute "nonostante" oppure "mediante" certi suoi fondamenti ontologici, quali il carattere aperto oppure riflessivo, autoreferenziale e totale della negatività dialettica, e l'affermazione – famosa oppure famigerata – della razionalità del reale e della realtà del razionale, o ancora le forme dialettiche del riconoscimento che hanno luogo tra la libertà dell'individuo e l'esistenza dell'altro. La sesta ed ultima sezione della terza parte di questa ricerca si propone di mostrare la profonda complessità e ambiguità politica di questi concetti ontologici ed esistenziali analizzando sistematicamente alcuni autori divenuti ormai classici nell'interpretazione del pensiero politico di Hegel: innanzitutto lo studio di Joachim Ritter su "Hegel e la rivoluzione francese" (1957); in secondo luogo le conferenze di Eric Weil su "Hegel e lo Stato" (1950) e infine il recente contributo di Honneth per un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel, intitolato "Il dolore dell'indeterminato" (2001).

E' indispensabile innanzitutto definire il fondamento essenziale delle critiche alla filosofia di Hegel che ora analizzeremo. Possiamo riassumerlo nella tesi seguente:

- col pretesto di fondare l'esperienza di sé, dell'essere e degli esseri, e dunque del vero,
- Hegel, la cui figura riassumerebbe e compirebbe in sé il potenziale totalitario del pensiero occidentale, ha negato e reso impossibile quest'esperienza,
- sia mediante la sua deduzione logico-dialettica della storia umana, la quale nutrirà di idealismo il materialismo marxista e le sue degenerazioni totalitarie, secondo la tesi di Arendt,

- sia mediante ciò che Levinas considera come una riduzione del vero, cioè della trascendenza dell'infinito, al pensiero logico, sistematico e oggettivante di un "Essere totale".

Prima sezione

I principi logici delle ideologie totalitarie e le responsabilità del materialismo storico e dialettico marxista secondo Hannah Arendt

3.2 Concetti e usi dell'ideologia

Per comprendere se e fino a che punto sia pertinente considerare il pensiero di Hegel, e in particolare la sua filosofia politica, come un'ideologia della totalità, e dunque come un sostrato ideologico fertile per i sistemi totalitari, cominceremo ad analizzare i fondamenti delle critiche più potenti che sono state mosse al filosofo, e soprattutto alla sua Filosofia del diritto. Ci sembra che queste critiche si trovino nelle considerazioni di Hannah Arendt sull'ideologia e nel pensiero di Emmanuel Levinas sulla totalità, l'infinito e l'esteriorità. Questi argomenti occuperanno le prime due sezioni di questa terza parte, mentre la terza sezione lascerà la parola a Hegel stesso, cioè all'analisi dei suoi testi fenomenologici e ontologici riguardanti i concetti in questione, in particolare i concetti di intero e di riconoscimento, di negatività e di riflessione. La quarta e la sesta sezione tenteranno di delineare una valutazione critica del pensiero politico di Hegel, fondandosi soprattutto sui contributi classici della tradizione liberale, rappresentata da Joachim Ritter e Eric Weil, e d'altra parte sulle teorie di Axel Honneth, esponente di spicco della Scuola di Francoforte e erede, alquanto eretico, di Jürgen Habermas. La sesta sezione terminerà analizzando la recente attualizzazione della Filosofia del diritto hegeliana proposta da Honneth¹⁶⁴.

Nella prima sezione di questa terza parte, dedicata alla critica di Arendt al concetto, ai presupposti e alle implicazioni reali dell'ideologia, sarà necessario approfondire l'analisi che la filosofa ebraica ha fornito di questo concetto nella sua ricerca su "Le origini del totalitarismo"¹⁶⁵. Naturalmente siamo perfettamente consapevoli del fatto che quella di Arendt non è la prima né l'unica delle *definizioni possibili del concetto di ideologia*. Per evitare ogni equivoco appiattimento su questo concetto, possiamo considerare le analisi

¹⁶⁴ J. Ritter, "Hegel und die französische Revolution", Köln, 1957 ; riedito da Suhrkamp, 1965. Traduz. ital. "Hegel e la rivoluzione francese", Guida, Napoli, 1970. E. Weil, "Hegel et l'Etat. Cinq conférences", Vrin, Paris, 1950. Traduz. ital. "Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani", Guerini, Milano, 1988. A. Honneth, "Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie", Stuttgart, Philipp Reclam, 2001. Traduz. ital. "Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel", manifestolibri, Roma, 2003.

¹⁶⁵ H. Arendt, "Le origini del totalitarismo" (1951), Einaudi, Torino, 1973-2004. Traduz. ital. di A. Guadagnin.

principali che la filosofia e la sociologia hanno fornito di questo termine, creato da Destut de Tracy nel 1801 in “Idéologie” ma entrato nell’uso comune a partire dalla critica di Marx, per indicare *una dottrina sostenuta dagli interessi politici o economici di coloro che se ne servono piuttosto che dalla sua intrinseca validità oggettiva*. In Marx essa si afferma come uno strumento polemico contro la cultura “borghese”, fondato sulla tesi del materialismo storico, cioè dell’origine sociale ed economica delle sovrastrutture culturali e politiche. Dunque *l’ideologia sarebbe lo strumento culturale o l’insieme di credenze delle quali la classe dominante si serve per difendere, mantenere e sviluppare i suoi interessi economici*.

Nel suo “Trattato di sociologia generale” (1916)¹⁶⁶, Vilfredo Pareto usa questo termine per indicare le teorie non scientifiche, cioè non logico-sperimentali. Scienza e *ideologia* rappresentano due dimensioni separate, quella dell’osservazione empirica, del ragionamento logico e della validità oggettiva, e d’altra parte *la dimensione soggettiva della forza di persuasione, della fede e del sentimento, finalizzate normalmente all’utilità sociale*. E’ evidente la distanza di questo concetto di ideologia rispetto a quello teorizzato dalla Arendt, che non a caso rivolge la sua analisi al materialismo storico-dialettico che si presentava come una teoria scientifica della società e come una critica dell’economia politica. Eppure anche secondo Arendt la funzione dell’ideologia è di persuadere le masse e di dirigerne l’azione sociale.

Il sociologo Mannheim ha definito *l’ideologia* in senso particolare come *“l’insieme delle contraffazioni più o meno deliberate di una situazione reale all’esatta conoscenza della quale contrastano gli interessi di chi sostiene l’ideologia stessa”*. Questa tesi non sembra discostarsi in modo significativo dall’accezione marxista, e potrebbe valere per ogni falsa testimonianza coscientemente fornita, ad esempio per nascondere le responsabilità di un crimine. Ma soprattutto essa appare compatibile con una delle tre caratteristiche fondamentali mediante le quali Arendt ha definito l’ideologia, cioè come la scissione del pensiero dall’esperienza di ogni realtà che potrebbe contraddire l’ideologia o, nel caso di Mannheim e di Marx, gli interessi di chi la sostiene. In senso generale, Mannheim definisce *l’ideologia come la “Weltanschauung” propria di un certo gruppo sociale*¹⁶⁷. In ogni caso, che l’ideologia venga intesa come una contraffazione psicologica o come una visione sociale, essa consiste nell’incapacità di adattarsi e di dominare le situazioni mediante progetti, perché essa tende a trascendere il reale. A questo punto Mannheim sembra scivolare dalla definizione di ideologia a quella di utopia, cioè di una giusta aspirazione ideale, morale e privata, che però viene fatalmente deformata quando si tenta di tradurla in prassi. *Ideologia sarebbe dunque un’idea irrealizzabile*, ad esempio quella dell’amore fraterno cristiano in una società fondata sullo sfruttamento e

¹⁶⁶ V. Pareto, « Trattato di sociologia generale » (1916), UTET, Torino, 1988.

¹⁶⁷ K. Mannheim, « Ideology and Utopia » (1929), Routledge, London, 1953 ; cfr. II, 1.

sulla divisione sociale del lavoro. L'analisi di Mannheim conduce a una definizione dei due concetti antitetica al senso comune: mentre l'utopia è una teoria realizzabile, l'ideologia resta irrealizzabile.

Infine l'ideologia può essere considerata come la capacità di controllare e dirigere il comportamento degli uomini in una determinata situazione. In questo senso il cristianesimo avrebbe anch'esso una componente o una funzione ideologiche, perché l'etica dell'amore permea il comportamento privato e sociale di certe persone, anche se non della maggioranza. Secondo N. Abbagnano, *ideologia* è “ogni credenza adoperata per il controllo dei comportamenti collettivi”, cioè ogni valore in grado di orientarli, sia esso oggettivamente valido o meno¹⁶⁸. Questa concezione formale dell'ideologia rende ideologiche tutte le motivazioni e le intenzioni di tutti i fenomeni sociali (cristianesimo, socialismo, liberalismo, capitalismo, consumismo, nazionalismo, nazismo, fascismo, integralismi religiosi, xenofobia...), con tutta l'ambiguità che ne consegue, dimostrata da Arendt e non completamente assente nelle strutture ontologiche della filosofia politica hegeliana, come tenteremo di mostrare nella quarta e soprattutto nella quinta sezione di questa terza parte.

3.3 Le leggi dell'ideologia: movimento della storia o della natura; irrealtà; selezione ed eliminazione

Nella sua opera su “Le origini del totalitarismo” (1951)¹⁶⁹, la filosofa tedesca Hannah Arendt sostiene che il totalitarismo pretende di essere un'autorità legittima

- per il fatto che sacrifica gli interessi individuali degli uomini per realizzare le leggi universali della natura o della storia, che sono rispettivamente il dominio razziale e la lotta di classe e che superano le categorie della giustizia umana
- perché trasforma “l'Umanità” in un'incarnazione portatrice del diritto, della legge e della giustizia, la qual cosa le permette di svincolarsi ed emanciparsi dalla volontà individuale dell'uomo.

In effetti, secondo Arendt, il principio del totalitarismo è l'idea della legge:

- le leggi razziali naziste e leggi storiche marxiste pretendono di aver compreso e quindi di poter *rivelare* rispettivamente *il movimento* evolutivo della natura (sulla scorta della selezione naturale di Darwin) e il divenire dialettico della storia secondo Marx, che Engels stesso definiva il “Darwin della storia”¹⁷⁰;

¹⁶⁸ N. Abbagnano, « Dizionario di filosofia », UTET, Torino, 1971 (rist. 1990). Cfr. la voce *Ideologia*.

¹⁶⁹ H. Arendt, “Le origini del totalitarismo” (1951), op. cit.

¹⁷⁰ Arendt fonda la sua tesi soprattutto sull'affermazione di Engels secondo la quale « allo stesso modo in cui Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della vita organica, così Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana ». In questo modo, Arendt riduce a sua volta in senso naturalista la componente idealista, fenomenologica e ideologica propria della

- pertanto *le ideologie rifiutano di considerare o di accettare qualcosa “tale e quale essa è e si presenta”, perché ogni realtà deve essere interpretata come uno stadio o una tappa di un processo evolutivo ulteriore*; lo stesso sistema si applica agli individui.

Questo *processo evolutivo deve selezionare i vincitori (l’Uomo ariano ideale) ed eliminare* mediante il terrore tutti coloro che sono inadatti alla vita ideale (gli impuri e i devianti) e tutto ciò che potrebbe rallentare la realizzazione dell’ideale, al fine di accelerare il processo ideale o storico previsto dall’ideologia. Inoltre *questo processo non deve essere solo continuo, ma anche infinito*: se non si trovano più abbastanza nemici e malati, la caserma e l’ospedale rischiano di essere chiusi; dunque sarà necessario definire in modo più ampio la categoria dei nemici e dei malati.

3.4 Il terrore, essenza “ideo-bio-logica” del totalitarismo: eliminare le deviazioni e l’impurità per creare l’Umanità ideale

Secondo Arendt, il terrore non è un metodo terrorista per governare, e neppure la conseguenza di questo terrorismo sull’emotività delle persone obbligate a subirlo: *il terrore è l’essenza stessa del totalitarismo*:

-il terrore sostituisce il diritto positivo, al fine di realizzare le leggi ideali e universali della storia e della natura, che sono per l’ideologia il principio ed il fine dell’ “Umanità”, portatrice di ogni diritto;

- *al fine di creare l’Uomo ideale in quanto specie, il terrore elimina gli individui devianti*, quegli stessi che l’ideologia ha definito come “nemici oggettivi” della Germania ariana o del proletariato; si tratta di persone colpevoli (e non incapaci!) di rallentare la realizzazione inesorabile delle leggi razziali e politiche per il semplice fatto di esistere in quanto *individui differenti o non conformi ai fini ideologici, e che in quanto tali testimoniano la possibilità per l’uomo di essere libero*.

La lista delle deviazioni secondo i nazisti è la seguente:

- la mancanza di purezza razziale¹⁷¹ (ebrei, slavi, africani; europei contaminati dal sangue inferiore)
- la “malattia” fisica, psichica e sessuale (handicappati, schizofrenici, omosessuali)
- la diversità politica (gli oppositori di sinistra)

dialettica che Marx ha ereditato da Hegel per confutarla, mentre Engels l’aveva già pervertita - o perlomeno ridotta - in un senso materialista e naturalista, biologico ed economicista, per prepararne la trasformazione nel senso dell’ideologia sovietica. Questo è probabilmente il limite della tesi di Arendt.

¹⁷¹ Secondo i nazisti, gli ariani sono la sola razza pura e i tedeschi ne sono i discendenti. Pertanto il « Volk » in quanto comunità di razza e di sangue deve essere preservato da ogni impurità contaminatrice.

- la diversità sociale (gli zingari, i mendicanti, gli alcolisti)
- la diversità religiosa (i testimoni di Geova).

Pertanto in un regime totalitario le vittime non sono solo nè prevalentemente i veri oppositori politici dei regimi - la qual cosa conferma la differenza del nazismo rispetto alla dittatura autoritaria fascista (si pensi a Gramsci e Pertini) -, ma piuttosto e soprattutto *le persone logicamente innocenti, ma ideologicamente "devianti" rispetto alle leggi dell'identità*. Spesso la scelta delle vittime è arbitraria, al fine di dimostrare che tutti possono diventare colpevoli, anche senza aver disobbedito agli ordini, e passare così dallo statuto di esecutori a quello di vittime; al contrario di Giobbe, non esiste vittima innocente perché tutti possono diventare colpevoli, soprattutto senza sapere perché, come nel "Processo" di Kafka. Come gli ideologi che governano interpretano e amministrano le leggi naturali e storiche, allo stesso modo i carnefici eseguono ed amministrano le sentenze di morte del tribunale della razza o della storia; Himmler, comandante delle SS, esige dai suoi funzionari che eseguano gli ordini in modo efficace senza provare odio verso i nemici, perché le emozioni e le passioni sono potenzialmente devianti rispetto all'identità ideologica del totalitarismo.

L'interesse economico, politico e militare è stato sempre l'origine mascherata di ogni forma di guerra, sfruttamento e colonizzazione. Tuttavia *l'essenza "ideo-bio-logica" del totalitarismo supera l'orizzonte utilitarista, le logiche di causa-effetto, del delitto e del castigo*: questa essenza si esprime nei *campi di sterminio*, realizzando il delirio di onnipotenza del sistema ideale sul reale, cioè *l'annientamento sistematico dell'individuo, della sua persona giuridica e morale, di ogni forma di differenza non conforme all'identità animale della specie*.

L'esistenza di leggi stabili che fissino dei limiti in un mondo comune, un mondo che ci precede ma ci comprende tutti, è la condizione che rende possibile la libertà personale e politica della vita umana nella storia del mondo, che è anche la nostra imprevedibile storia. Tutto questo fa dire a Arendt che "le barriere delle leggi positive sono per l'esistenza politica dell'uomo ciò che la memoria è per la sua esistenza storica". Per questa ragione i totalitarismi

- sostituiscono le leggi che permettono la relazione tra gli individui, che costituiscono la comunità sociale e che dunque fondano la loro vita e libertà politica,
- mediante un unico legame tentacolare, che *obbliga ciascuno a dimenticare e a rimuovere il suo essere umano individuale per conformarsi a ciò che deve diventare: l'Uomo nuovo*, ideale e puro, unico e totale come la massa che egli forma, il tipo intercambiabile dell'Umanità gigantesca, il nuovo Leviatano previsto dall'ideologia totalitaria.

Di fronte all'incubo eugenetico, Arendt risponde affermando che *“sono gli uomini e non l’Uomo che vivono sulla terra e che abitano il mondo”*¹⁷².

3.5 Pensare dopo Auschwitz: il bio-potere, la conformazione passiva della differenza ed il male

Dopo la Seconda Guerra mondiale, la filosofia europea ha capito che il terrore è l'essenza logica di tutte le ideologie. Adorno si è chiesto come quello stesso pensiero che ha prodotto il terrore potesse continuare a pensare: *“come pensare dopo Auschwitz?”*

La definizione che Arendt dà della dominazione totale, la quale riprende le tesi dello psicoanalista Bruno Bettelheim, riassume gli elementi principali che attraverseranno le filosofie contemporanee in quest'ambito: *“La dominazione totale che si sforza di organizzare la pluralità e la differenziazione infinite degli esseri umani come se l'umanità formasse un solo individuo, questa dominazione è possibile solo se tutti senza eccezione possono essere ridotti a un'identità immutabile di reazioni: in questo modo ognuno di questi insiemi di reazioni può essere scambiato con qualunque altro a volontà. Il problema è di fabbricare qualcosa che non esiste: una sorta di specie umana che assomiglia ad altre specie animali e la cui sola “libertà” consisterebbe nel “conservare la specie”.*

Michel Foucault ha pensato il nesso tra “Bio-potere e totalitarismo” (1976) nella sua opera “Il faut défendre la société”. Secondo lui il potere può diventare un “bio-potere”, che si serve del razzismo come di un dispositivo tecnico e gerarchizzante, fondato sulla ripresa dell'unità/identità totalitaria in quanto esclusione ed eliminazione delle forme di alterità e di deviazione. Questo dispositivo razziale è funzionale all'identificazione del corpo ideale della società, della quale è necessario organizzare e proteggere la produttività della vita e la salute; ma questo dispositivo - allo stesso tempo e parallelamente - deve rimuovere la morte in modo tale da esorcizzarla e decretarla come necessaria rispetto a una razza o a un gruppo sociale identificato come patogeno o nocivo alla salute del corpo ideale “eletto”. Attualmente una certa parte della società occidentale riconosce negli stranieri emigrati, negli africani, negli arabi e nel mondo musulmano in generale altrettanti “agenti patogeni”.

¹⁷² Attualmente il governo cinese sta pianificando delle strutture scolastiche per la “selezione genetica” e l'addestramento di bambini eccezionalmente dotati nel campo delle scienze, delle arti, dello sport e dell'economia. Questi ambiti vengono ovviamente intesi come altrettante prestazioni e come oggetto di competizione nella società capitalista globale del mercato e della concorrenza, nella quale la “Repubblica popolare” è entrata tanto recentemente quanto potentemente.

Jean-Luc Nancy ha sostenuto nel suo libro “Tout est-il politique?” (2000) l’esistenza di un legame tra i totalitarismi nazista e comunista e l’economia mondiale attuale. Secondo lui, la continuità di questi fenomeni storici è la negazione del riconoscimento di ogni identità o realtà individuale e singola, separata e deviante. Secondo Nancy, la negazione della differenza in nome della “conformità alle norme e alle regole” (Regelmässigkeit) e il rifiuto di riconoscere ciò che è discordante (uni-voca, Über-EIN-stimmung) rendono possibili sia la manipolazione del reale, sia la deresponsabilizzazione dell’azione e dell’attore obbediente: ancora una volta, questa conformità normale alla norma è la condizione che permette il compimento del male assoluto.

Secondo Nancy, il male non è un principio autonomo rispetto al bene e neppure una forma di egoismo personale e privato; il male è intenzionale, relazionale ma individualmente responsabile; esso è “normale e banale”, secondo la tesi di Arendt su Eichmann, ed è una forma di negazione come l’obbedienza, il conformismo e l’inazione. Questi comportamenti non sono certo “irresponsabilmente passivi”; manifestano al contrario la colpevolezza attiva e responsabile della passività, che già Aristotele nelle sue “Categorie” considerava come una forma ricettiva di attività non meno importante delle altre. Nancy ne deduce in conclusione che la dominazione del potere non giustifica alcuna inazione, che la resistenza al male è più che mai necessaria, e questa resistenza si esprime nella messa in discussione di ogni norma o normalità che pretenda di definire il reale in modo definitivo, cioè totale.

3.6 L’ideologia, la logica che pretende di dedurre coerentemente e totalmente la storia a partire da un’idea, negando l’esperienza della realtà contraddittoria mediante la propaganda ed il terrore.

Secondo Derrida, la società mediatica attuale è in grado di privarci virtualmente dell’esperienza del mondo dei fatti

Il terrore, essenza del totalitarismo, deduce dalle leggi ideologiche universali il principio del comportamento di ogni individuo, che può essere solo un esecutore o una vittima delle leggi ideologiche stesse. Pertanto, se l’educazione civile si è sempre proposta di insegnare agli individui a formare il loro pensiero, le loro convinzioni e la loro volontà, l’ideologia totalitaria deve necessariamente imporre lo smantellamento della capacità di formare qualsiasi pensiero o atto nuovo, per preparare gli esseri a eseguire le funzioni ideologiche o a subirle in quanto vittime: in entrambi i casi, in modo passivo ed efficace.

L’ideologia spiega tutto – cose o avvenimenti – deducendolo logicamente da un’unica premessa, secondo una coerenza che non può esistere nella realtà contraddittoria. Ciò permette all’ideologia di esibire un approccio scientifico che presenta dei risultati filosofici: certezza rassicurante e profondità esistenziale

sono i punti forti della seduzione che l'ideologia promette, nel momento in cui la società e i suoi valori crollano e angosciano gli esseri umani.

Secondo Arendt, l'ideologia "è la logica di un'idea", la logica dello sviluppo di ogni processo storico, secondo l'idea dialettica o secondo l'idea selettiva, evolutiva e razziale. Pertanto l'ideologia non si interessa all'essere umano o sociale, ma solo al divenire della storia, alle ascese delle potenze e ai declini delle civiltà, che essa analizza in modo coerente e scientifico secondo la "logica della sua idea". Ad esempio l'ideologia nazista interpreta e calcola la storia secondo la logica dell'idea di razza, che dovrebbe contenere in sé lo sviluppo della storia indipendentemente dall'esperienza della realtà e dell'individuo. La base "ideo-bio-logica" del razzismo è che ogni uomo non può essere né più né meno di ciò che è biologicamente e meccanicamente contenuto nella sua razza: la sua persona e la sua storia personale, la sua volontà e il suo pensiero non possono cambiare né aggiungere nulla. La persona di un individuo si riduce così alla sua identità etnica o alla sua determinazione razziale; e se la realtà sembrerebbe contraddire la verità del pregiudizio, allora è la realtà ad essere falsa e a sbagliarsi.

Secondo Marx, i movimenti della storia e della "logica di un'idea" si corrispondono reciprocamente. Al divenire della storia corrisponde nella logica il movimento della *deduzione*, che si fonda su una premessa (l'idea di razza o di classe) per giustificare le contraddizioni reali come tappe coerenti del processo logico (dialettico) della storia: in questo modo la realtà di ritrova subordinata e sottomessa alla logica. Il problema principale è che quando si applica la logica a un'idea, quest'idea si trasforma nella premessa unica di una deduzione coerente, che può comprendere ed argomentare tutto, e che dunque non potrebbe più accettare di essere contraddetta dall'esperienza della realtà. Le spiegazioni totali dell'ideologia sono seducenti per il pensiero filosofico, che abbandona la sua libertà incerta per ottenere un controllo logico, dominante e rassicurante, rispetto a una realtà che esso aveva ormai perduto.

L'ideologia nazista della selezione razziale e l'ideologia marxista della lotta di classe contengono secondo Arendt *tre elementi specificamente totalitari*, che si sono manifestati nell'uso che Hitler e Stalin ne hanno fatto.

1) *L'ideologia totalitaria pretende di spiegare completamente il movimento storico di tutto ciò che avviene e diviene nella realtà: essa spiega il passato, valuta il presente e prevede il futuro.*

2) *L'ideologia libera e scinde il pensiero dall'esperienza di ogni realtà che potrebbe contraddire la logica della sua idea, cioè l'ideale che si ritiene essere più vero del reale.* Ufficialmente si tratta di un sistema ideologico coerente, che sarebbe nascosto dietro alla realtà contraddittoria; la verità di questo sistema di propaganda è che esso funziona per il potere e per la sua conservazione, mascherando e manipolando i fatti reali per realizzare e confermare l'ideologia

che domina. Il sistema crea dunque una mentalità paranoica, la quale sospetta sempre che un complotto si nasconda dietro all'esperienza della realtà visibile.

3) *L'ideologia deduce logicamente la realtà della storia a partire da un'idea, con una coerenza che non esiste nella realtà. Pertanto nessuna esperienza reale potrà contraddire l'argomentazione*: il movimento ideologico, l'emancipazione astratta dalla realtà e l'argomentazione logica si integrano in un sistema perfetto.

Jacques Derrida ha sostenuto in "History of the Lie: Prolegomena" (1997)¹⁷³ che, se la menzogna totalitaria era una manipolazione ideologica del reale, la nostra società mediatica è in grado di sostituire i fatti del mondo con delle combinazioni virtuali di immagini e montaggi che "sembrano reali" ; ne segue che la realtà non è più data alla nostra percezione, ma può essere prodotta, costruita e deformata dai poteri. Siamo dunque diventati degli spettatori-consumatori passivi, incapaci di riconoscere la menzogna-finzione e la realtà. In questo modo la nostra ignoranza può essere organizzata in base a delle "falsità indiscutibili". In conclusione, la società mediatica è in grado di privarci virtualmente dell'esperienza del mondo dei fatti. Si tratta dunque di un terzo elemento di continuità tra le società totalitarie e la nostra.

3.7 Il terrore in quanto ideologia si realizza ad Auschwitz, dove l'uomo occidentale si crede totalmente Dio.

Le tesi di Nancy, Lacoue-Labarthe e Lyotard. "Totalità e infinito" secondo Levinas

L'ideologia totalitaria ha negato la finitezza mortale dell'uomo, i suoi limiti e la sua impotenza. Essa ha negato le contraddizioni reali di ciascuno rispetto al mondo degli altri; ha negato ogni forma di differenza come se fosse una devianza, soprattutto gli elementi molteplici, imprevedibili e incomprensibili della realtà personale e sociale, che rendono tuttavia possibile sia la storia personale dell'individuo (V. Havel), sia l'esistenza liberamente politica degli uomini in un mondo storico comune.

Al fine di rimuovere l'angoscia della morte (secondo le tesi di Freud e di Heidegger)¹⁷⁴, *l'intera tradizione culturale e filosofica occidentale – a partire da Platone e fino a Hegel, Marx e Nietzsche – ha sostituito l'ideologia dell'identità*

¹⁷³ J. Derrida, "The history of the Lie" (1997), in: *Without Alibi*, Stanford University Press, 2002.

¹⁷⁴ Per Heidegger l'angoscia ontologica è « il nulla del mondo », mentre il mondo è « il nulla dell'angoscia », cioè un rifugio che rimuove l'inquietudine del nulla. Per la sua ex-studentessa Arendt è vero proprio l'opposto : l'ideologia e la negazione del mondo reale che evita di confrontarsi con le contraddizioni reali di ciascuno rispetto al mondo degli altri: soprattutto con la nostra impotenza e con la nostra finitezza mortale. Per Arendt la realtà e l'esperienza del mondo sono irriducibili all'ideologia, che le nega con il pretesto di spiegarle.

totale e assoluta dell'essere alla finitezza contraddittoria, imprevedibile e mortale dell'uomo.

Secondo Nancy, Lacoue-Labarthe e Lyotard, *la nostra tradizione ha costruito progressivamente un "Uomo" onnipotente, pericolosamente simile a Dio nelle sue pretese*, un Soggetto infinito e assoluto – "ab-solutus", cioè scisso da ogni relazione all' "altro" -, unico ed identico a sé, un soggetto falsamente trasparente e necessario. Si tratta di un vero e proprio "Super-uomo", *dotato di una Volontà inesorabile di trasformare il mondo e gli uomini quali sono, al fine di realizzare l' "Umanità" e lo Stato ideale, quali debbono essere secondo la logica della sua Idea: l' "ideo-logia", più vera della realtà.* Questa volontà politica o tendenza ideologica si è esercitata a partire dalla "Repubblica" platonica, fino a Marx e a Nietzsche, all' "uomo nuovo" e all' Übermensch, fino a Stalin e a Hitler. Solo un uomo che si crede Dio onnipotente può rifiutare lo stato effettivo e libero del mondo degli uomini, e pretendere di "ricrearli" all' immagine e ad uso dell' "Idea" vera e perfetta che lui stesso incarna, come un nuovo Dio. Ora, questa "ricreazione" non può che realizzarsi nell'annientamento della morte: solo ad Auschwitz il pensiero ideale e l'essere reale sono assolutamente e totalmente uguali (Adorno).

Per questo Emmanuel Levinas ha dedicato il suo lavoro filosofico a ristabilire la differenza irriducibile tra "Totalità e infinito" (1961)¹⁷⁵, come recita il titolo del suo capolavoro che verrà trattato nella prossima sezione di questo capitolo. Secondo Levinas, se la verità si trova nella Totalità – come tutta la filosofia occidentale ha continuamente sostenuto, e Hegel più profondamente di tutti gli altri filosofi – anziché nelle parti che la costituiscono, allora il pensiero umano non può che sottomettersi alla necessità dell'Essere totale, per diventare a sua volta Pensiero maiuscolo, sintesi suprema suscettibile di organizzare l'adeguazione, la conformazione e lo sterminio delle parti devianti.

Secondo Levinas l'alternativa consisterebbe nell'esporsi all'umanità fragile del viso altrui; l'incontro con la presenza del viso altrui ci rivelerebbe ciò che trascende ogni relazione del sapere o del potere: questa trascendenza sarebbe l'infinito. L'idea dell'infinito "resta sempre all'esterno del pensiero", il quale può contenere più di ciò che esso stesso pensa: in questo modo *l'alterità assoluta dell'altro e dell'infinito supera e trascende l'intenzionalità oggettivante del pensiero ontologico e sistematico della Totalità dell'essere.*

In "Altrimenti che essere o al di là dell'essenza" (1974)¹⁷⁶, Levinas sostiene la primordialità dell'esigenza etica per il pensiero filosofico: questa traccia testimonia la presenza in noi dell'idea d'Infinito. Il nazista crede di essere Dio:

¹⁷⁵ Emmanuel Levinas, « Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità » (1961), Jaca Book, Milano, 2006 (tr. it. di S. Petrosino).

¹⁷⁶ E. Levinas, "Altrimenti che essere o al di là dell'essenza" (1974), Jaca Book, Milano, 1983-2002.

Levinas chiede all'uomo l'abbandono di questa totale falsità, per fare posto in sé all'Infinito.

3.8 Esito o destino dell'ideologia. Dall'idea alla necessità vincolante della sua logica deduttiva: una vera e propria “pedagogia totalitaria”

Secondo Hannah Arendt, *la natura dell'ideologia prevede che il vero contenuto della sua idea* – che si tratti della lotta di classe nella storia o delle razze nella natura – *sia “essicato” e distrutto proprio da quella logica, dialettica o selettiva, che avrebbe dovuto realizzare l'idea stessa: ancora una volta il mezzo si è trasformato in fine.*

La formazione che addestra gli esecutori e prepara le vittime del totalitarismo non è l'ideologia, ma la sua logica; il suo vincolo interiore si radica nella nostra paura di essere contraddittori e si manifesta nella logica della deduzione, la quale è il vero principio dell'azione ideologica che subordina l'uomo al processo infinito della deduzione logica. Il vincolo logico nega la libertà interiore dell'uomo, che è la sua capacità di ricominciare a pensare qualcosa d'altro e di nuovo, di non deducibile e d'imprevedibile; in questo modo, questo vincolo nega la libertà politica di agire in uno spazio pubblico.

Allo stesso modo in cui la logica deduttiva isola il pensiero dell'individuo dall'esperienza della realtà, così il terrore isola gli individui atomici dal resto della massa in un mondo deserto, ed esercita un obbligo esterno e sociale. In questo modo l' "ideo-logica" e il terrore preparano il soggetto ideale del totalitarismo: non si tratta del nazista o del comunista convinto, ma di un individuo per il quale non esiste più la distinzione tra i fatti reali e la finzione della menzogna, cioè tra il vero e il falso.

Seconda sezione

La totalità, l'esteriorità e l'infinito nel pensiero di Hegel secondo Levinas

3.9 La Prefazione a “Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità” (1961)

Per capire il contesto teorico nel quale si colloca la critica di Levinas all'ontologia di Hegel e al fine di valutarne l'eventuale pertinenza, è indispensabile riassumere le tesi principali di “Totalità e infinito”¹⁷⁷, che Levinas stesso espone già a partire dalla prefazione del suo capolavoro. Indicheremo il concetto di queste tesi in corsivo.

Secondo Levinas *la guerra* è l'esperienza che rivela l'essere nella sua consistenza totalitaria e aliena gli esseri dalla loro identità. Solo una relazione originaria con l'essere potrà restituire all'umano alienato la sua identità.

L'escatologia è la relazione con l'essere esterno, cioè con l'infinito che trascende originariamente la totalità oggettiva della storia. *L'etica* incondizionata e universale è *l'escatologia* dell'essere infinito, la quale rende possibile l'esistenza di persone responsabili di “parlare di pace”, una pace messianica opposta all'ontologia politica della guerra. All'opposto dell'etica troviamo il giudizio anonimo sulla storia e sulle sue finalità; questo giudizio ha la pretesa di situarsi alla fine della storia e produce l'essere totale della guerra. Sulla scorta delle “Origini del totalitarismo” di Arendt, *Levinas fa riferimento alla filosofia della storia di Hegel e di Marx* e all'appropriazione/sviamento di Nietzsche da parte del nazismo di Rosenberg (e di Heidegger?).

L'idea dell'infinito è l'idea dell' “assolutamente altro”. In essa, l'uomo può pensare ciò che resta “all'esterno rispetto a lui”, ciò che trascende il suo pensiero: ciò che “lo eccede”, anche e soprattutto quando egli pensa questa idea. L'esperienza dell'essere infinito sul *viso altrui* spezza la totalità della guerra, nel momento in cui essa fonda ogni opinione e verità oggettiva.

L'idea dell'infinito, pur essendo interna al soggetto, è più oggettiva che l'oggettività totale della guerra, perché la forza dell'infinito precede la totalità. *Levinas si riferisce direttamente ed esplicitamente ai totalitarismi storici, ma filosoficamente al carattere totale del pensiero di Hegel*. L'infinito si produce e si manifesta nella relazione tra il medesimo e l'altro.

¹⁷⁷ Emmanuel Levinas, « Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità » (1961), Jaca Book, Milano, 2006 (tr. it. di S. Petrosino).

“L’Io contiene però in sé – ciò che esso non può contenere e neppure ricevere puramente in virtù della sua identità”. “La soggettività realizza queste esigenze impossibili: contenere sorprendentemente più di ciò che è possibile contenere”. “Questo libro presenterà la soggettività nel modo in cui essa accoglie l’Altro, cioè come ospitalità” nell’idea dell’infinito. Non a caso Derrida sosterrà che “Totalità e infinito” è un grande trattato sull’ospitalità.

L’idea etica dell’essere infinito trascende, e nel contempo origina, il pensiero teorico o filosofico che ritiene di contenere l’infinito nella sua idea e che pretende in questo modo di realizzare e di rivelare gli avvenimenti; *il bersaglio di Levinas è ancora una volta la filosofia hegeliana della storia*. Inoltre l’idea etica dell’essere infinito origina la coscienza, che è l’intenzione di oggettivare e di riflettere le cose del mondo mediante la rappresentazione; infine quest’idea trascende e origina la prassi, cioè l’agire. A proposito di quest’ultimo punto, potremmo pensare all’episodio del Vangelo di Luca¹⁷⁸ nel quale Marta e Maria danno ospitalità a Gesù in modo molto differente, l’una lavorando e l’altra ascoltandolo. Agostino commenta l’episodio in questi termini: “Nessuno dovrebbe essere tanto contemplativo da non pensare – nella sua contemplazione – a ciò che è utile al suo prossimo; e nessuno dovrebbe essere tanto attivo da non ricercare la contemplazione di Dio (...) L’amore della verità cerca la contemplazione, la necessità della carità accetta l’azione”.

La relazione tra il medesimo e l’altro produce l’infinito ed è irriducibile non solo alla conoscenza che l’io ha dell’altro, ma anche alla rivelazione all’io da parte dell’altro e alla realizzazione di quei progetti che Heidegger esige da parte dell’esistenza umana e del suo esserci (Dasein). Questa relazione tra il medesimo e l’altro è irriducibile anche ai movimenti delle masse, suscitati soprattutto dalle ideologie totalitarie e analizzati tra gli altri da Horkheimer, Adorno, Canetti e Arendt.

La verità è e resta inafferrabile e inesauribile dal pensiero teorico dell’essere: la verità e l’altro sono “esteriorità” nel senso più profondo e “assoluto” (absolutum, cioè sciolto) rispetto ad ogni forma di relazione che cerchi di ridurli a sé stessa. In questo modo si spiega il titolo dell’opera di Levinas: “*Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*”, perché è proprio il carattere irriducibile di questa esteriorità che contiene ed esprime la differenza specifica per la quale l’Infinito trascende la totalità: e lo fa infinitamente. Pertanto Levinas definisce l’etica come l’ “intenzione trascendente” di “cogliere” la trascendenza e l’esteriorità di ciò che è assolutamente “altro”. L’etica può e deve insegnarci che “esiste un’infinità che ci supera”, come scriveva Pascal nei suoi “Pensieri”.

¹⁷⁸ Luca, 10, 38-42.

3.10 Le tesi fondamentali di “Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità”. Dal simile al Medesimo (du Pareil au Même; Conclusioni, 1.)

Secondo Levinas, l’identità dell’individuo “non consiste nell’essere simile a se stesso e nel lasciarsi identificare *dall’esterno* dall’indice che lo designa ma, nell’essere il *medesimo* – nell’essere se stesso, nell’identificarsi dall’interno”. La singolarità dell’individuo nasce quando la totalità è esposta allo sguardo (diverso da quello di Sartre) e all’idea di infinito; questa esposizione la rovescia nel senso dell’*interiorità dell’io*. Perché, come sosteneva già Agostino nelle “Confessioni”, la trascendenza dell’Altro mi è più intima di me stesso, cioè della mia identità immediata con me stesso.

3.11 La verità dell’essere è la sua esteriorità rispetto all’interiorità dell’io. Il pensiero hegeliano mira invece alla riflessione totale della natura degli oggetti o dei fenomeni del mondo

Secondo Levinas, il pensiero che obbedisce all’essere è il pensiero dominato dall’esteriorità, perché *la verità dell’essere, cioè l’infinito, è l’esteriorità di tutto ciò che è soggettivo. Dunque il soggetto non può produrre la riflessione totale della natura degli oggetti o dei fenomeni del mondo: eppure proprio questo è stato il senso e il fine della filosofia occidentale, da Platone fino a Hegel*. Se il pensiero persevera in questa pretesa, i suoi stessi risultati non faranno che indicare e testimoniare la perdita della verità, comme Kant aveva già anticipato nella sua “Critica della ragion pura”.

Da dove viene dunque la verità? Secondo Levinas, ciò che la produce è l’esteriorità dell’essere, separata dalla mia interiorità. L’essenza dell’uomo si presenta nel suo volto, che mi si oppone eppure partecipa allo stesso mondo al quale anch’io partecipo. La verità dell’essere è dunque l’esteriorità irriducibile, l’alterità più assoluta nell’ambito dell’intersoggettivo, dove gli uomini credono di essere più vicini che mai. Il viso dell’altro viene, mi chiama e mi interroga dall’esterno, e la mia risposta produce la sua verità. Questa verità è l’esteriorità della sua chiamata.

3.12 Il finito e l’infinito. Il rischio e pericolo della negazione idealista in merito alla creazione

Levinas definisce “metafisica” il pensiero autentico, che riconosce l’esteriorità dell’essere. Secondo la metafisica, l’io finito desidera l’infinito come l’origine dalla quale esso è separato. Non possiamo non pensare all’unità-totalità fusionale vissuta dal bambino, che secondo lo psicoanalista britannico D. Winnicott è all’origine della cultura dell’adulto.

Riprendendo un'idea di Platone già rielaborata da Arendt, Levinas sostiene che la relazione umana e sociale genera un surplus, cioè nel contempo l'esteriorità e la trascendenza, delle seguenti dimensioni concettuali: dell'infinito sul finito, del Bene e del vero sull'essere, e della molteplicità sull' "Uno" (nel senso platonico e soprattutto neoplatonico e plotiniano). Ciò permette a Levinas di ripensare la creazione in modo ben diverso dalla tradizione neoplatonica e idealista dell'emanazione, della negazione e della limitazione.

Levinas scorge in queste tradizioni il rischio di negare, di alienare o di assorbire misticamente l'io nell'Altro, senza che i due possano incontrarsi realmente. Ciò sarebbe gravissimo per il filosofo ebraico, il quale sostiene che "rapportarsi all'assoluto da atei significa accogliere l'assoluto purificato dalla violenza del sacro"; questa tesi o esigenza era già stata sostenuta da Adorno e Horkheimer nella loro "Dialettica dell'illuminismo" (1944)¹⁷⁹. Nella dimensione della separazione "l'infinito non brucia gli occhi che si fissano su di lui"¹⁸⁰.

3.13 La creazione e il pensiero totalizzante in quanto unificatore dell'essere molteplice

Secondo Levinas l'ontologia tradizionale - che ha pensato l'essere come una totalità e che si è considerata come una sintesi unificatrice della molteplicità - si è trovata necessariamente di fronte al problema di conciliare l'incompatibile: da una parte l'eternità e dall'altra la trascendenza e l'alterità di Dio. Se però si considera la trascendenza in termini di esteriorità, allora la separazione nel tempo cessa di essere contraddittoria e diventa una necessità fertile.

3.14 Esteriorità e linguaggio. Levinas contro il pensiero di Hegel, inteso come una comprensione riduttrice della differenza tra il mio sapere e l'essenza dell'oggetto.

Esteriorità dell'essere, trascendenza dell'infinito e differenza ontologica heideggeriana. Il volto

Levinas critica in modo radicale il modo in cui l'intera tradizione occidentale ci ha insegnato a conoscere e ad abbordare con diffidenza il mondo e soprattutto gli altri, mediante una sorta di presa diretta o di coglimento visivo. Già Heidegger aveva osservato che, a partire da Platone, nella nostra tradizione indoeuropea il verbo "sapere" viene dall'atto di "vedere"¹⁸¹; la visione adatta

¹⁷⁹ M. Horkheimer – T. W. Adorno, "Dialettica dell'illuminismo" (1944), Einaudi, Torino, 1997.

¹⁸⁰ E. Levinas, « Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità », op. cit. ; sez. I ; B. §6 ; pag.75.

¹⁸¹ Vidati in sanscrito ; videor in latino; orào=vedo e oida=io vidi e dunque io so nell'aoristo in greco antico: in questo caso l'anamnesi del "Menone" platonico sembra davvero incarnarsi

l'esteriorità degli oggetti – cose e persone – all'interiorità del soggetto: potremmo dire che il soggetto “interiorizza l'esteriorità” degli altri, affinché io possa “farmene un'idea”, interpretarla a modo mio e darle un senso (la “Sinngabung”, che Levinas riprende da Husserl). *Tuttavia* l'altro che mi parla, il mio interlocutore in un dialogo, non mi si dà, non mi offre la possibilità di “interiorizzarlo”, di “com-prenderlo” letteralmente e di impossessarmi totalmente della sua manifestazione, perché sia l'interlocutore, sia il discorso e la verità non possono non restare irriducibilmente esterni e separati dalla mia interiorità.

Per l'ennesima volta, in un luogo cruciale del suo capolavoro, Levinas si confronta con il più potente dei suoi bersagli polemitici in questo contesto: si tratta ovviamente di *Hegel, della sua fenomenologia e della sua logica dialettica delle relazioni*. *Per Hegel, la storia è lo sviluppo di un pensiero che comprende, riduce e supera la differenza (cioè l'esteriorità, nel lessico di Levinas) tra il mio sapere dell'oggetto e – d'altra parte – l' "in sé" dell'oggetto stesso, cioè la sua essenza, che Kant chiamava noumeno e che costituisce e rappresenta il surplus del mio sapere*. Secondo Levinas, questo tipo di approccio fa sì che l'essere umano del filosofo si adatti totalmente a una sorta di “in sé eterno”. Ma ciò che qui emerge in modo particolare è che *i concetti di esteriorità dell'essere e di trascendenza dell'infinito rispetto alla totalità sono nozioni che debbono molto alla differenza ontologica di Heidegger*.

Secondo Levinas, nell'espressione del linguaggio colui che è manifestato assiste alla sua manifestazione e si presenta in essa; in questo modo, egli resta sempre la propria stessa fonte (“io sono me stesso”), cioè la fonte presente della sua manifestazione. Pertanto questa fonte resta esterna e irriducibile a qualsiasi immagine mediante la quale si cercherebbe di etichettarla: “Non ti farai immagine alcuna”.

La presentazione dell'essere esterno dell'altro è il volto. Levinas definisce la relazione con il volto come desiderio, bontà e giustizia. Evidentemente si tratta di termini etici, cioè di termini che secondo Levinas fondano e superano o trascendono l'ontologia intesa come la “scienza dell'essere”, nell'etica metafisica intesa come filosofia prima.

Dato che colui che parla è e resta personalmente presente nelle sue parole, queste parole non possono non sfuggire alla visione e alla pretesa di “interpretare colui che parla” da parte dell'io che lo ascolta. Secondo Levinas, il divino è l'eccesso traboccante dell'esteriorità rispetto alla visione interpretativa, sempre pronta a “prendere le misure dell'altro”. Per questo Levinas sostiene che

nella morfologia della coniugazione ; *wid-sen et wissen* nel tedesco medievale e moderno; il nesso è ancora più esplicito nel francese “voir e savoir”.

“il Discorso è discorso con Dio, non con i propri simili (les égaux), secondo la distinzione sostenuta da Platone nel “Fedro”. Dunque “la metafisica è l’essenza di questo linguaggio con Dio, essa conduce al di sopra dell’essere”. Levinas rovescia così i termini del problema del senso dell’essere nel modo in cui Heidegger lo aveva posto in “Essere e tempo”, e fonda l’ontologia sulla primordialità della metafisica. Nel suo linguaggio, la metafisica dell’esteriorità o dell’alterità coincide con l’etica come “intenzione trascendente”.

3.15 Espressione e immagine. La politica e la giustizia

Secondo Levinas il volto esprime la presentazione dell’esteriorità dell’essere nel linguaggio, ed è la fonte e il luogo in cui ogni senso appare, perché è proprio nel volto che l’essere entra in relazione con gli uomini. Il Desiderio dell’altro, che è bontà, aspira alla relazione dell’io con l’Altro; dunque in questo caso si tratta di una metafisica in cerca di una relazione irriducibile e impossibile con l’infinito trascendente.

Per quanto riguarda la società e la politica, Levinas riprende molte idee di Hegel, di Marx e di Heidegger. Secondo il filosofo francese il lavoro abbandona le opere prodotte all’anonimato e ciò impedisce di riconoscere il produttore; *nella politica l’umanità si comprende in base alle sue opere come una funzione fungibile o – per usare il linguaggio di Heidegger – come un riflesso degli oggetti*; questa riduzione dell’essere umano alla sua funzionalità riflessa è alla base della mancanza originaria, o meglio del rifiuto di rispettare, il quale rende possibile lo sfruttamento.

Per Levinas *la giustizia è un diritto di parola che riapre la possibilità dell’espressione, nella quale la persona presenta il suo volto come unico, altro e insostituibile.*

3.16 L’interiorità dell’io secondo Levinas: al di là della dialettica hegeliana della riflessione che assimila l’altro.

La separazione positiva e l’esteriorità come condizioni per poter offrire ospitalità all’altro

La coscienza è l’interiorità dell’io e si costituisce attraverso le seguenti tappe:

- innanzitutto l’interiorità *si separa dall’altro in modo positivo*, nei termini dell’individuazione e della definizione di sé;
- l’interiorità *non si afferma negando l’altro, perché in questo caso essa si costituirebbe attraverso la relazione dialettica di Hegel, che secondo Levinas integra e assimila l’altro mediante la negatività e la riflessione*;
- l’interiorità dell’io si costituisce e si compie riferendosi a sé nel senso del “godimento o della felicità che soddisfa” (jouissance ou bonheur);

- l'interiorità si riconosce come un essere sufficiente a se stesso, che tiene in mano la sua origine – si pensi all' "essere-gettato" di Heidegger – e che riprende in mano criticamente la sua condizione esistenziale.

Levinas riprende i concetti di esistenza e di progetto di Heidegger e di Sartre. *Secondo Levinas, io posso diventare un soggetto che offre ospitalità a un altro proprio in virtù del fatto che la separazione e l'esteriorità mi hanno permesso di non negarlo. La condizione costitutiva dell'ospitalità è il superamento radicale della prospettiva ontologica propria della dialettica di Hegel, che nega l'altro per affermarsi e che pensa l'altro per riflettersi in lui, per mezzo di lui e suo malgrado.*

3.17 L'uomo ospitale feconda il tempo infinito della speranza nell'avvenire

Secondo Levinas il volto dell'altro trasforma il mio rapporto con lui nella forma dialogica del "noi" e questa comunità plurale è all'origine dello Stato, delle istituzioni e di tutto ciò che costituisce il "nomos" universale. Tuttavia la politica deforma l'io e l'altro, perché essa giudica gli individui in base a delle regole universali e dunque in contumacia, dato che il singolo non è nell'universale.

Affinché la metafisica della relazione con l'altro si realizzi come ospitalità e non si deformi in senso totalitario, l'uomo deve divenire un essere politico, secondo le concezioni di Aristotele e di Arendt. L'uomo deve riconoscersi e dev'essere riconosciuto

- come una persona unica, insostituibile e irriducibile all'universalità dello Stato,
- come un'interiorità aperta agli altri mediante la separazione, come abbiamo visto nel paragrafo precedente,
- come *un'interiorità escatologica, cioè chiamata a superare il realismo egoista nel senso della speranza, a fecondare il presente nell'avvenire e ad aprire il tempo dell'infinito.*

Possiamo notare in Levinas una certa vicinanza alla teologia di Ernst Bloch e alle teologie della speranza in generale. Secondo Levinas, la fecondità libera il soggetto dalla faticità e gli permette di essere un altro nell'eros: qui l'io si trova in un'alterità "sollevata per grazia dalle pesantezze egoiste"¹⁸².

¹⁸² Si tratta di termini probabilmente derivati dall'opera di Simone Weil « La pesanteur et la grâce », Plon, Paris, 1947 (traduz. ital. di F. Fortini, « L'ombra e la grazia », Rusconi, Milano, 1985).

3.18 Al di là dell'essere

L'ontologia tradizionale ha utilizzato l'essere come una totalità e un perdurare, al fine di poter riempire la sua paura del vuoto (l' "horror vacui" presente già nell'arte barocca) e per compensare l'angoscia della morte. Secondo Levinas, l'esistenza del soggetto supera la morte e assume un senso nel desiderio dell'esteriorità e nella bontà dell'essere per l'altro; ed è proprio *nella relazione con l'altro che l'uomo va al di là dell'essere*.

3.19 La libertà assoluta della "Ragione" totale si realizza nella storia mediante l'uomo. Per Levinas, la libertà e la ragione umane si fondano sulla verità, sull'infinito e sulla giustizia

Aristotele aveva pensato la libertà umana come la causa e il principio di se stessa e degli atti compiuti dall'uomo. Secondo Nicola Abbagnano, la seconda grande concezione occidentale della libertà, quella totale, non sembra differire da quella aristotelica, almeno non nella sua definizione di base; ma questa seconda concezione modifica lo sbocco finale e il punto nel quale la libertà si radica. In effetti, *la visione totale non attribuisce la libertà all'uomo in quanto singolo individuo, bensì a una certa totalità della quale l'individuo fa parte, al punto da appartenerele: l'ordine del cosmo, Dio o lo Stato.* Di conseguenza, l'essere umano non viene concepito come un "soggetto di diritti", ma piuttosto come un "oggetto di doveri", o al massimo come il mediatore e l'intermediario di tutto ciò che è dovuto allo Stato, alla Chiesa o a Dio. L'essere umano viene così ad avere tutti i doveri, senza che alcun diritto gli sia riconosciuto.

Secondo gli stoici la libertà del saggio è la sua capacità di abbandonarsi a sentire i ritmi e l'armonia del cosmo, fino a coincidere con la necessità dei suoi ordini. Questa visione presenta delle analogie rispetto a molte e diverse mistiche orientali, induiste e buddhiste, come anche rispetto alle mistiche cristiane e musulmane del sufismo. Secondo Spinoza, tutte le cose e le persone esistono, vogliono e agiscono "in Dio e perché Dio lo vuole"; dunque la libertà è semplicemente l'illusione di colui che ignora le cause divine dei suoi desideri. L'uomo può diventare libero solo riconoscendo che tutto ciò che egli pensa o compie e che tutta la sua persona sono compresi in Dio.

L'identificazione della libertà individuale con il tutto, con l'infinito o l'assoluto che Dio rappresenta, attraversa l'intero Romanticismo europeo e s'impone con il pensiero di Hegel, che è probabilmente il vero fondatore della filosofia occidentale del diritto. Secondo Hegel, concepire la libertà come una pura esigenza, una possibilità o una tensione in senso platonico, significa limitarsi alla dimensione astratta e priva di senso del concetto stesso di libertà. Per lui *la*

libertà diventa una realtà concreta, quale dev'essere, solo nella relazione politica dell'individuo verso il suo Stato e nella relazione spirituale con Dio: solo nello Stato l'individuo diventa libero perché la libertà si realizza in lui, nel senso che la volontà universale si realizza mediante ogni cittadino. Già Rousseau sosteneva che la volontà generale della società civile si esprime indubbiamente nella legge e che la società forma l'uomo per se stessa (de Maistre). Hegel esprime la sua visione della libertà umana in una frase suggestiva: "essere in sé in un altro"; ciò significa che l'individuo si realizza nel suo lavoro – cosa che Marx negherà nella sua teoria dell'alienazione –, e che l'individuo in quanto cittadino si riconosce nelle istituzioni del suo paese.

E' evidente che questa visione della libertà comprende e riduce la libertà dell'individuo alla dimensione assoluta di Dio, ma soprattutto alla dimensione totale della ragione di quello Stato che diventerà totalitario a un secolo di distanza dalla morte di Hegel. Inoltre questa concezione della libertà è diametralmente opposta alla visione liberale, secondo la quale la libertà coincide con l'indipendenza della sfera privata degli individui, rispetto alla quale lo Stato e il pubblico non debbono esercitare alcuna interferenza, tranne che per proteggere la libertà stessa e il diritto degli individui a non essere dominati. Se il vero soggetto della libertà non è la persona inviolabile dell'individuo, bensì una totalità metafisica (l'ordine del cosmo, Dio, la Chiesa) o politica (lo Stato, il partito, la razza), allora questa totalità privilegiata ha un potere illimitato, giustificato dalla sua natura "totale"; e questo potere può essere esercitato sugli individui anche in forma di obbligo, di censura o di eliminazione fisica, qualora certi individui o gruppi sociali contraddicano la necessità del sistema globale o totale. E' quanto abbiamo già visto a proposito di H. Arendt.

Secondo Levinas la libertà "ab-soluta", cioè priva di relazione con l'esteriorità morale del volto, è una "com-prensione" che si appropria dell'altro e una visione che lo nega; essa si manifesta come una filosofia sistematica, la quale realizza l'Essere mediante un sistema di unificazione che sopprime la molteplicità degli esseri. L'esempio per eccellenza è naturalmente la "Ragione" di Hegel, che si manifesta nella storia come violenza. Si tratta di una posizione di sé che si giustifica solo davanti a sé, che pretende di fondare la verità ed è dunque necessariamente frustrata dalla finitezza della libertà umana. La vera libertà è separata dall'altro, che è dunque libero di costituire la sua interiorità: "l'esteriorità dell'essere è la moralità"; eppure questa libertà è in relazione con l'esteriorità morale del volto dell'altro: "la relazione con il volto è la bontà". Essa incontra e riconosce l'altro come un'esteriorità che limita il potere del mio io e la mia libertà, analogamente a quanto aveva sostenuto Sartre in "L'essere e il nulla". La verità, l'infinito e la giustizia sono i fondamenti della mia libertà e della mia ragione; essi situano e giudicano la mia persona e la mia libertà.

3.20 La bontà è “essere per l’altro”. Un dono dall’esterno

Secondo Levinas la trascendenza della bontà è “essere per l’altro” : solo l’io può superarsi per rispondere alla chiamata o all’ingiunzione di un volto¹⁸³, ma l’io resta nel contempo all’esterno del volto che è dunque “altro”. L’interiorità dell’io si manifesta nel linguaggio che risponde accogliendo il volto dell’altro; dunque l’altro non è la negazione hegeliana dello stesso, ma piuttosto la relazione.

3.21 Discorso e etica. Il pensiero occidentale è sempre stato un monologo. Nella lotta delle coscienze idealiste di Hegel, l’umanità contraddittoria del pensatore diventa impensabile¹⁸⁴

Secondo Levinas il pensiero occidentale si è sempre considerato come una ragione universale e oggettiva, e si è sempre occupato di tenere il suo monologo senza mai sentire il bisogno di rivolgersi all’Altro. Il modello più potente di questa maniera di funzionare è stata la coscienza idealista hegeliana, che assorbe l’umanità del pensatore nel suo pensiero. Essa riduce il linguaggio alla sua coerenza logica, e in questo modo l’io del pensatore e l’altro, con tutta l’umanità delle loro contraddizioni, possono apparire unicamente come appaiono nella lotta hegeliana delle coscienze: in essa l’io e l’altro sono il Medesimo, cioè la stessa forma priva di contenuto umano, come avevano già osservato Kierkegaard e Sartre.

Questa tesi ci sembra concordare perfettamente con quella che abbiamo sostenuto nel paragrafo 1.2, anche se poggia su basi relativamente differenti. In effetti, il presupposto logico dell’identità formale dell’intero, rappresentato dal principio aristotelico di non contraddizione, ha realizzato l’impossibilità di pensare l’essere di colui che pensa – cioè il soggetto, principio e fine del pensiero - nell’atto di pensare, perchè ciò avrebbe comportato l’assunzione della possibilità dell’alterità del negativo e quindi della contraddittorietà dell’essere.

¹⁸³ Non è possibile dire che l’io diventa un altro e il suo altro nel senso dell’alienazione, perchè questo sopprimerebbe l’alterità irriducibile del volto dell’altro.

¹⁸⁴ Questo paragrafo e i due paragrafi seguenti, che concludono la seconda sezione di questa terza parte, sono tratti da E. Levinas, « Totalità e infinito », op. cit. ; sezione prima, *Il medesimo e l’altro* ; parte B, *Separazione e discorso*; §5: “Discorso ed Etica” (pagg. 70 e seguenti dell’edizione italiana citata).

3.22 Trascendenza, separazione e linguaggio

La trascendenza dell'altro¹⁸⁵, la separazione radicale dell'io nella relazione e dunque l'estraneità degli interlocutori sono le condizioni della rivelazione dell'altro. Solo questa rivelazione può costituire il linguaggio come un sistema di segni e il discorso come l'esperienza dell'assolutamente altro. Solo l'uomo libero e separato può essere per me "assolutamente estraneo", e può insegnarmi che la vera conoscenza è il linguaggio. Per Levinas il vero linguaggio è un rapporto con un essere che è completamente in rapporto con sé, che non esiste né è qui per assecondarmi.

3.23 La nudità del volto: riconoscere l'altro è donare.

In quanto comunicazione, condivisione e partecipazione, il linguaggio abolisce la proprietà privata

Secondo Levinas il linguaggio entra in relazione con la nudità del volto. La nudità libera del volto dell'altro non si offre al mio potere affinché io la riveli, perché essa ha il suo senso e valore in sé "prima e senza" che io le dia o le riconosca quel senso e quel valore mediante la mia interpretazione (Sinngebung). Eppure il volto si rivolge a me senza alcun bisogno di farlo: è in questo la sua nudità e probabilmente anche la gratuità del dono.

Per l'io in quanto autoctono dell'essere, la trascendenza del volto dell'altro è un'estraneità libera e miserabile nel contempo. La sua nudità si mostra come un denudarsi, che esige perché ha diritto a tutto, mentre è privata di tutto. Riconoscere la miseria di questo denudarsi significa riconoscere una fame: il volto nudo ha fame. *Riconoscere l'altro è donare: non è la conoscenza che riconosce l'altro, è piuttosto la generosità di un dono gratuito che riconosce il suo viso, la sua nudità, la sua alterità. Non si tratta di un processo di riconoscimento teoretico, dialettico e politico, come in Hegel e Honneth, bensì di un processo etico, metafisico e politico di donazione. Secondo Levinas, solo la generosità permette all'io di superare il suo egoismo, che considera il possesso delle cose del mondo-mercato e delle persone come il fine ultimo, attraverso la proprietà privata (che "priva" l'altro e lo rende miserabile), la concorrenza e il profitto, che sono i fondamenti del sistema economico capitalista*¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Secondo Levinas l'alterità è la trascendenza, l'idea di infinito è la relazione con l'infinitamente altro. In questo modo l'alterità non distrugge la relazione e la relazione non distrugge l'alterità.

¹⁸⁶ Questo concetto ha condizionato profondamente la cultura contemporanea. Il « Principio di responsabilità » di H. Jonas sarebbe impensabile senza l'insegnamento di Levinas. Cfr. H. Jonas, « Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation », Frankfurt/M., 1979. Ristampato da Surhkamp Taschenbuch, 1984. « Avere o

Il pensiero occidentale ha sempre preteso di cogliere l'oggettività del mondo mediante i concetti universali e le idee. Ma la vera oggettività è l'apparizione dell'Altro¹⁸⁷, che abolisce la proprietà inalienabile dell'io. Dunque la generosità del soggetto che riconosce l'altro supera il godimento egoista e solitario e il mondo delle proprietà private; la generosità di questo riconoscimento va verso l'altro e "fa esplodere" la proprietà esclusiva del godimento, contribuendo così a creare, proprio a partire da questa esplosione, la comunità universale dei beni di questo mondo. *Riconoscere l'altro è donare, e il linguaggio è universale proprio perché offre le mie cose agli altri: si parla di un mondo comune. Da questo punto di vista, Levinas afferma che il linguaggio abolisce la proprietà privata. Nel discorso, il mondo non è un luogo isolato dove tutto mi è dato presso di me; nel discorso, il mondo è piuttosto ciò che io do, offro e condivido, ciò che io metto in comune: la "comunic-azione" è proprio l'atto del mettere in comune e del condividere, del "prender parte a" e del partecipare a qualcosa con qualcuno. Nella condivisione io non sono più una parte del tutto, ma un "io" che dà agli altri una parte di sé stesso.* Solo colui che dà può riconoscere la miseria, lo sradicamento e il diritto dello straniero. Il mio rapporto con l'altro e il mio accogliere sono dunque il luogo ultimo in cui avvengono le cose nel modo del dare e non nel modo del possedere, cioè nel modo dell'essere piuttosto che in quello dell'apparire e dell'avere. Derrida aveva dunque tutte le ragioni di definire quest'opera di Levinas come un grande "trattato sull'ospitalità".

essere ? » (1976) dello psicoanalista E. Fromm riassume già nel titolo la portata sociale delle tesi di Levinas. Cfr. E. Fromm, « *Avere o essere ?* », Mondadori, Milano, 1982. Nel film di Pasolini « *Teorema* » (1968), tratto dal romanzo omonimo, i personaggi devono « agire prima di decidere », come in un sogno, per poter trascendere la ragione borghese, e dunque per poter veramente volere solo a partire da quest'atto. Di fronte alla bellezza nuda e divina del volto, la loro passività abbandona la ragione (il loro « credere di essere ») e si abbandona al dono.

¹⁸⁷ Per Husserl, il primo grande maestro di Levinas, « l'altro è la vera garanzia dell'oggettività del mondo, nel senso che è necessario che l'oggetto esista per più di un soggetto e che esso sia dunque il referente di una pluralità indefinita di coscienze. Perchè in caso contrario l'oggetto non sarebbe veramente esterno alla soggettività (...) Per Husserl l'oggettività è dunque fondata sull'intersoggettività. Ma una tale concezione vede nell'altro un unico significato » e non spiega come sia possibile incontrare l'altro : « per Husserl l'altro ci si rifiuta per principio perchè noi non possiamo accedere alla sua propria interiorità; l'altro non può dunque essere scoperto se non come un'assenza, e non come una presenza ». F. Dastur ha descritto la posizione solipsista di Husserl nella quinta « *Meditazione cartesiana* » ; secondo la fenomenologia francese, la posizione di Husserl non supera quella di Kant sul soggetto. Cfr. F. Dastur *Autrui dans la philosophie contemporaine*, disponibile in rete e tratto da una serie di seminari tenuti dalla filosofa a St Pons (Aveyron-Ardèche) nell'agosto del 2006.

Terza sezione

Il ruolo dell'opinione, delle esperienze dialettiche della coscienza, della negatività e della riflessione nella fondazione hegeliana della totalità dell'essere e del pensante

3.24 Introduzione alla terza sezione.

Il problema del principio fondamentale del pensiero filosofico dell'essere e i concetti hegeliani di negatività, di riflessione e di totalità

Hegel non tratta il cominciamento come un problema che riguardi il contenuto del principio fondamentale, bensì il suo stesso statuto. Da sempre il cominciamento ha coinciso con il principio e con il fondamento, e il primo problema della filosofia è stato di determinare l'entità del principio, di definirne il contenuto e di delineare le modalità del suo atto fondativo rispetto alla realtà fondata. Secondo Hegel la filosofia non può presupporre alcun oggetto né metodo, perché essi appartengono al suo stesso contenuto. Poiché qualsiasi principio fondamentale è solo un cominciamento, il quale, essendo immediato, costituisce necessariamente un presupposto, sorge il problema se la filosofia possa effettivamente cominciare con un principio che la fondi. Inoltre essa non può incominciare interrogandosi preliminarmente sul contenuto del suo cominciamento, perché un interrogarsi prefilosofico non può costituire l'inizio della filosofia. Come può dunque incominciare la filosofia?

Anziché ricercare la natura di un principio, Hegel si limita a definire in prima istanza cosa sia la filosofia: essa è la considerazione pensante degli oggetti. Se il pensiero è contemporaneamente la filosofia e l'oggetto della filosofia - almeno in quanto essa è la scienza dell'idea nell'elemento del pensiero -, *allora il cominciamento della filosofia è l'atto stesso del pensare da parte del pensiero, cioè il "noesis noéseos" dell'ultimo libro della "Metafisica" di Aristotele. In effetti, il pensiero che si riflette come il contenuto di se stesso non presuppone alcun oggetto né metodo all'infuori del pensare*, che coincide con la definizione del suo essere: il pensiero è la condizione a prescindere dalla quale la filosofia è indefinibile e impensabile.

Inoltre il riflettersi da parte del pensiero o la riflessione pensante possono essere considerati come il principio iniziale mediante il quale la filosofia assume coscienza di sé. Se il principio con cui la filosofia inizia è il riflettersi del pensiero, l'immediatezza iniziale è altrettanto - per definizione - il suo stesso

mediarsi, e il suo carattere di presupposto viene ricompreso nell'interiorità e nella contemporaneità del pensiero rispetto al suo contenuto oggettivo. A questo punto vengono a mancare le condizioni estrinseche e consecutive che costituiscono il presupporre. In questo senso, il presupposto iniziale viene a configurarsi come il prodotto di se stesso, del suo stesso pensare, riflettere e mediarsi.

Secondo Hegel l'immediatezza del pensiero è in sé riflessa e quindi mediata, e il pensiero è la negazione di un esistente immediato; dunque il pensiero necessita dell'immediatezza del presupposto per poterla negare e per potersi riflettere. In questo modo si apre la possibilità di ripensare il principio e il cominciare secondo una nuova necessità: *la negatività del pensiero, mediante la quale soltanto la filosofia può incominciare assolutamente a riflettersi e ad assumere coscienza di sé. L'immediatezza, mediante la quale la filosofia ha incominciato a pensare se stessa, deve perdere progressivamente qualunque parvenza di presupposto, per risultare prodotta dal pensiero filosofico. In questo modo la filosofia manifesta la circolarità della sua struttura, nella quale il procedere è contemporaneamente il ritornare al proprio fondamento e il ricominciare a pensarsi*, non più come il soggetto che assume a oggetto il pensiero, bensì attingendo la totale trasparenza di sé al suo concetto.

Se ora consideriamo globalmente questa breve delineazione dei capisaldi tematici del cominciamento in Hegel, risulta evidente la radicalità dell'impostazione, che investe l'intero ambito del pensiero e dell'essere. Ma è anche chiaro che la risoluzione del problema del cominciamento - anche ammettendo che il pensiero hegeliano sia in grado di offrirla - richiede un'analisi sistematica di tutti i termini del problema in rapporto alla loro tematizzazione e risoluzione nella filosofia hegeliana.

Innanzitutto Hegel esige dal cominciamento la massima assolutezza speculativa possibile, cioè un carattere completamente anipotetico rispetto al presupporre. Sorge così il dilemma tra

- un cominciamento assolutamente anipotetico e perciò paradossalmente incapace di incominciare, procedere e fondare,
- e un principio che abbia in sé la potenza e l'energia di fondare, e che quindi necessariamente la presupponga.

Dovremo dunque chiederci in che modo Hegel intenda l'assolutezza rispetto al presupposto, ma anche in che modo egli intenda l'atto del cominciare, e la potenza e la modalità del fondare. *L'assolutezza iniziale rispetto al presupporre, la potenza fondamentale rispetto all'atto del fondare e lo stesso cominciamento*

rispetto all'iniziare manifestano un tratto unitario e comune: la negatività, che si determina in relazione al presupposto e all'atto. Dovremo verificare in che cosa consista la negatività secondo Hegel, se essa si trovi accidentalmente nel contesto iniziale o - in caso contrario - quale funzione essa espliciti in quest'ambito, soprattutto in relazione al pensiero, che secondo Hegel - come abbiamo visto - definisce la filosofia.

Un ulteriore problema è costituito dalla costante presenza dell'opinione nel contesto che ci riguarda: qual è il significato dell'opinione in rapporto al cominciare, al presupporre, al pensare e alla negatività? *Il riflettersi da parte del pensiero - per cui il linguaggio ordinario esprime l'atto del pensare come il "riflettere" - costituirebbe contemporaneamente il definirsi, l'atto iniziale specifico della filosofia e il suo prescindere da tutto ciò che è altro ed estraneo ad essa. Ma come può una struttura assolutamente riflessiva, e quindi autoreferenziale, incominciare una filosofia che si definisce come totalità sistematica ed enciclopedia? Com'è possibile che l'autoriferirsi della riflessione incominci la totalità senza presupporla estrinsecamente?*

In questi termini il dilemma del cominciamento - al quale abbiamo già accennato - si ripresenta nei suoi termini estremi: l'alternativa tra l'assolutezza e la capacità fondativa del cominciamento si è trasformata nell'esigenza di un principio che sia assoluto in quanto capace di pensare e manifestare la totalità del sistema scientifico; in altri termini si tratta di ricercare l'energia dell'essere nella sua interezza.

È evidente che il pensiero può pensare la totalità dell'essere senza presupporla solo se esso è in sé la stessa totalità, l'unica realtà che non presuppone altro che se stessa perché ha in se stessa il proprio altro. Ma questa affermazione pone un problema ben più grave di quello che sembrerebbe aver risolto: secondo Hegel, il pensare e l'essere sono lo stesso solo a partire dalla conquista del concetto della scienza, che è il risultato dell'esperienza della coscienza. Pertanto il riflettersi del pensiero presuppone l'itinerario fenomenologico della coscienza e del suo sapere apparente, mediante il quale il pensiero è divenuto il cominciamento assoluto e la totalità dell'essere.

Ma com'è possibile che un risultato mediato e divenuto, qual è il pensiero, sia il cominciamento assoluto di tutto ciò che è? È davvero sufficiente che il pensiero si rifletta in se stesso per poter garantire l'assoluta immediatezza che il cominciamento esige? *Esiste un carattere comune alla totalità fenomenologica e*

logica, tale da rendere pensabili l'unità della totalità stessa, l'assolutezza del pensiero iniziale e l'essere del sistema scientifico?

Dobbiamo dunque ipotizzare l'esistenza di una struttura che sia contemporaneamente in grado di attuare l'inizio mediando l'immediatezza e quindi fondando il divenire, e di mediare altresì la stessa mediazione, garantendo così l'immediatezza assoluta del cominciamento rispetto al presupporre. Quest'ultimo procedimento evidenzia il carattere riflessivo e circolare di questa struttura. *Dato che Hegel definisce la filosofia come un intero circolare e un circolo di circoli, il carattere riflessivo e circolare non potrà essere limitato al pensiero, ma dovrà essere presente anche nell'esperienza della coscienza. Pertanto la struttura unitaria, riflessiva e circolare, in virtù della quale il pensare manifesta la totalità dell'essere, dev'essere presente già nella relazione del sapere coscienziale con l'oggetto saputo.*

Nei prossimi paragrafi approfondiremo alcuni elementi che finora avevamo appena introdotto e « intravisto » a proposito della filosofia di Hegel :

- l'origine e la consistenza della suddetta struttura unitaria, riflessiva e circolare ;
- la sua estensione ontologica e teoretica e la sua presenza operativa rispetto all'intero storico e fenomenologico, alla totalità logico-sistemica e al loro divenire ;
- il suo nesso teoretico rispetto alla riflessione e alla circolarità, soprattutto nei contesti fondamentali al riguardo, che sono il cominciamento fenomenologico nella Prefazione alla « Fenomenologia », la triade iniziale della « Scienza della logica » e il ricominciamento logico nel metodo speculativo dell'idea assoluta ;
- il significato di questa struttura rispetto al cominciamento e al dilemma iniziale.

Se il vero è lo svilupparsi dell'intero, la pretesa che il cominciamento sia un principio, che fondi esaustivamente la totalità prima ancora di pensarne l'essere, si risolve nell'accontentarsi di ciò che è falso e parziale. La domanda sul cominciamento e sul principio della totalità dell'essere e del pensare in Hegel non può prescindere dal seguire il progressivo divenire dell'inizio, della totalità e del nostro stesso interrogarci sul pensare e sull'essere.

Uno degli studiosi che si è occupato maggiormente del problema del cominciamento e del principio fondamentale della filosofia hegeliana è Dieter Henrich (1964). Egli ritiene che *Hegel risolva il problema del cominciamento logico "via negationis", cioè pensandolo come la negazione delle*

determinazioni riflessive proprie della « Logica dell' essenza ». Pertanto la negatività iniziale medierebbe il presupposto riflessivo che - più propriamente - dovremmo definire "posposto" rispetto al cominciamento. Anche il Fulda (1966), rifacendosi a una nota metafora hegeliana, sostiene che il pensiero abbisogna delle determinazioni riflessive per consumarle, analogamente al nutrirsi che distrugge quel cibo a cui deve la sua stessa esistenza. Peraltro la sussistenza del cibo è di per sé necessaria, ma insufficiente all' esistenza umana e animale, se ad essa non si accompagna l' atto del cibarsi per trarre nutrimento. Già Kant riteneva che la resistenza dell' aria non è un limite al volo, bensì la condizione trascendentale affinché la colomba possa resistere alla gravità e librarsi in volo.

Dieter Henrich (1964) sostiene anche che solo un metodo metalogico può fondare retroattivamente le determinazioni del pensiero rispetto all' intero e che la negatività è il fondamento dell' absolutezza dello spirito. Coerentemente, nella sua eccellente analisi della « Logica della riflessione » (1978), lo studioso tedesco parte dall' affermazione che il principio fondamentale dell' effettualità dello spirito e del sistema scientifico è la soggettività della sostanza, cioè la negatività. A questo punto Henrich passa a un' analisi circostanziata del significato formale e ontologico del principio della negatività, soprattutto all' interno della « Logica della riflessione ». *In questo modo viene a mancare l' analisi metalogica, che sola potrebbe verificare se la negatività sia effettivamente il cominciamento, il fondamento e lo sviluppo dell' intero fenomenologico dello spirito e della totalità sistematica. Se quest' analisi non viene effettuata, che cosa ci assicura che la negatività è l' energia dell' essere e del pensare nella sua interezza onto-logica?*

Se parliamo della negatività come del principio della totalità, non dovremmo esaurirla e appiattirla in questa definizione, più generica che universale; dovremmo piuttosto ripercorrere l' intero cammino che essa ha percorso, il cammino della coscienza e del pensare, della riflessione e del ricominciare speculativo. In caso contrario un principio, benché vero, diventa falso per il fatto stesso di arrestarsi al suo inizio; la negatività non è una definizione ma un atto del pensiero: se essa non viene attuata dal pensiero, la ritroveremo già fissata, determinata e sclerotizzata nell' intelletto.

Un contributo essenziale al problema del cominciamento e del principio fondamentale della filosofia hegeliana è stato offerto da Martin Heidegger. Come abbiamo già visto, Heidegger fonda la sua interpretazione dell' inizio fenomenologico (1930-31) sul fatto che "noi" neghiamo il nostro assoluto sapere

e mediare per far iniziare immediatamente la coscienza, che a sua volta nega e quindi media l' immediatezza. Dato che secondo Heidegger il mediare è a sua volta un "assolvere" o negare, l' atto iniziale si configura come un' autonegazione, una riflessione circolare e un presupporre vizioso. Nel suo confronto con Hegel a partire dalla negatività (1938-39), il pensatore di Messkirch sostiene che la determinazione fondamentale del pensiero hegeliano è la negatività e il principio del sistema è la soggettività della sostanza. Abbiamo visto che queste tesi si concretano in un' analisi che riduce la negatività del pensare all' atto differenziante proprio della coscienza separatrice; su queste basi Heidegger considera l' essere iniziale della Logica hegeliana come l' ente (Seiende) prodotto a partire dalla decostruzione (Abbau) della "Wirklichkeit". La possibilità dell' ente di divenire e di effettuarsi come pensiero si fonderebbe sul rifiuto (Absage) della differenza ontologica, e quindi sulla riduzione dell' essere all' ente in quanto oggetto pensato (Gedachtheit).

Analogamente a quanto avveniva nell' interpretazione dell' inizio fenomenologico, Heidegger muove da una negatività doppia e circolare rivolta al presupporre, la quale si rivela incapace di mediare il presupporre e quindi riconferma la circolarità viziosa del sistema. Heidegger individua senz' altro l' origine del negativo nel differenziare della coscienza, e in quest' analisi prescinde completamente dal significato della negatività, della riflessione e della circolarità rispetto alla totalità logico-sistemica. A questo punto il sistema hegeliano può essere considerato come il presupposto irrisolto di se stesso. Ma solo a patto che l' absolutezza e la totalità del negativo vengano messe a tacere.

Analisi sistematica dei testi fondamentali di Hegel sul ruolo dell'opinione, delle esperienze dialettiche della coscienza, della negatività e della riflessione nella fondazione della totalità dell'essere e del pensante

3.25 L'opinione, organo della mortale singolarizzazione dell'intero, e la filosofia come storia della totalità vivente delle parti. Il problema del nesso tra l'opinione, il suo presupporre e la totalità

L'analisi che ora svolgeremo ci permetterà di cogliere il rapporto tra l'opinione, organo delle scienze particolari e positive, e la scienza filosofica. Risulterà da quest'analisi che l'opinione è l'organo della mortale singolarizzazione dell'intero, mentre la filosofia potrà definirsi come la storia della totalità vivente delle parti. Possiamo riassumere l'argomentazione di Hegel nei termini seguenti.

- Non può darsi una singola potenza fissa: l'eticità la estende, la trapassa e annienta, infine la supera nell'unità vivente e si ritira nella quiete assoluta, ove tutte le potenze sono superate (qui è evidente l'anticipazione dei momenti dell'unità organica, necessari alla vita dell'intero (F2); e il dileguare dei singoli membri isolati nella quiete dell'intero (F38)).

- Ma c'è malattia e inizio di morte quando una parte organizza se stessa e si sottrae alla signoria dell'intero, perché questa singolarizzazione affligge l'intero negativamente e lo costringe a organizzarsi solo per questa potenza.

Hegel porta ad esempio gli intestini e il fegato, ma anche il diritto civile: sono esistenze finite che si approfondiscono in sé, tanto da presumere illusoriamente di essere totalità incondizionate e assolute.

- Quando un singolo principio dimentica a tal punto la sua condizionatezza da sottomettere a sé tutto il resto, quando l'infinità si riflette nell'esistenza finita e diventa perciò infinità formale¹⁸⁸, allora una singola scienza (o un singolo principio) diventa "positiva".

- Mentre la parte non riconosce i suoi limiti, ma tende a costituirsi come un intero assoluto, la filosofia è nell'idea dell'intero al di sopra delle parti e quindi le contiene ognuna nei suoi limiti, impedendo da una parte il loro disperdersi in una sorta di infinita piccolezza, dall'altra il loro consolidamento e isolamento prevaricatore.

Pertanto la filosofia è la storia della totalità etica, che distrugge la pretesa autoorganizzazione dei principi ricordando la loro temporalità e dipendenza

¹⁸⁸ "Die im bestehenden Endlichen reflectirte und darum formelle Unendlichkeit" (JKS 477(109); cfr. anche Rametta, 1992 (p. 25-32) sul rapporto finito e infinito tra Hegel e Fichte.

nella separazione. In breve: la filosofia è la storia dell'unità e della totalità vivente delle parti; quando una singola parte presume illusoriamente (cioè opina) di essere la totalità infinita e incondizionata, allora essa si organizza come un tutto e costringe l'intero a negarsi, singolarizzandosi e organizzandosi solo per la parte. Costringendo la totalità organica a funzionare solo per una parte, essa ne causa la malattia e dà inizio alla morte. Intesa la positività di una certa scienza come l'irreale e illusorio porsi di una singola parte come totalità, la filosofia non può che essere la reale totalità, che nega e supera la presunta positività nell'unità vivente di tutti i momenti in quanto egualmente necessari.

Rametta¹⁸⁹ considera il "Verstand" come l'organo dell'analisi e della scissione dell'intuizione e della rappresentazione nei loro momenti, per cui giunge a definire l'intelletto come l'organo della morte¹⁹⁰; dunque l'opinione verrebbe ad essere la prima modalità dell'intelletto in quanto fissazione, identità e astrazione di contro all'intero. L'opinione si dimostra fondamentalmente coerente nella sua contraddittorietà: come astraeva un termine dalla relazione di opposizione, e si illudeva di preservarlo nella sua in contraddittorietà, inconsapevole dell'equivalenza di quel termine al suo opposto, così ora astrae e assolutizza come totalità la parte relativa al tutto. Dunque l'opinione è la posizione irreale e illusoria di un'idealità astratta come unica realtà; essa mortifica e nega la vita dell'intero, che può sopravvivere e conservarsi solo confutando la parzialità negativa dell'opinione, cioè manifestandola nella sua illusorietà e irrealtà e comprendendola come tale nella totalità¹⁹¹.

In questo scritto più volte Hegel sostiene la confutabilità dell'opinione; analizzeremo la struttura di questa confutazione all'inizio della "Prefazione" alla Fenomenologia, e vedremo che la confutazione dell'opinione è possibile solo in quanto essa si trova in una struttura che essa presuppone ma ignora, e che necessariamente rifugge e nega, ma contemporaneamente manifesta e conferma come sua propria. Se l'opinione riconoscesse la condizione che essa presuppone, allora non sarebbe più opinione ma pensiero, e il presupposto cesserebbe di

¹⁸⁹ Rametta, 1992 (p.124-50).

¹⁹⁰ Si veda specificamente al riguardo Kojève (1947), e Fulda (1965) per un'analisi del rapporto tra intuizione e rappresentazione nello "spirito soggettivo"; Rametta (vedi nota precedente) commenta analiticamente F 26-28(24-27).

¹⁹¹ Michael Theunissen (1980) interpreta la logica hegeliana come la critica di ciò che è fissato su di sé, parziale e quindi apparente (Kritik des Scheins), e contemporaneamente come l'esposizione di ciò che è intero, effettuale e quindi vero (Darstellung der Wahrheit). Il titolo dello studio sintetizza bene la sua impostazione: "Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik".

essere tale¹⁹²; e se non esistesse il suo presupposto, essa risulterebbe inintelligibile per la filosofia nella sua prescientificità presupponente. Se peraltro essa, nel tentativo di eludere la contraddizione, non si manifestasse strutturalmente negativa e riflessiva (benché inconsapevolmente e involontariamente, e quindi solo potenzialmente), allora la filosofia escluderebbe la parzialità dalla totalità e quindi non potrebbe essere vera totalità.¹⁹³

Il fatto che l'infinità si rifletta nella forma dell'esistenza finita propria dell'opinione (come l'opposizione si riduceva per essa a un'alternativa), dimostra sia l'esistenza di un presupposto, che esaurisce l'intero ambito operativo dell'opinione e ci garantisce l'intelligibilità di quell'operare, sia la presenza inconsapevole e quindi potenziale di tutta la struttura nell'opinione¹⁹⁴. Solo molto più avanti saremo in grado di comprendere e concretare gradualmente questa acquisizione, che assumerà una grande importanza per la comprensione del cominciamento hegeliano in rapporto al presupporre, al pensare e alla negatività.

3.26 La logica dell' opinione e il cominciamento della scienza nella Prefazione alla « Fenomenologia dello spirito ». Negazione determinata e fondamento della totalità: le tesi di Henrich e Düsing

La negazione determinata coincide logicamente col metodo e ontologicamente con la totalità organica.¹⁹⁵ Il fatto che il metodo della negazione determinata sia il fondamento della totalità sottende il postulato che la logica coincida con l'ontologia. Questo postulato costituisce la nuova enunciazione della tesi più complessa che dovremo dimostrare: la soggettività della sostanza è la totalità

¹⁹² Cfr. E 146-149. Henrich (1978, p.273-288) commenta puntualmente la dinamica porre-presupporre. Heidegger (1938-39, p.33-35) è autore di una fondamentale nota teoretica sul "Voraussetzen" come modalità di pensiero; essa verrà commentata analiticamente nella seconda appendice di questo lavoro. Gadamer, 1971 affronta il problema soprattutto nel rapporto pensiero-opinione.

¹⁹³ Sul rapporto finito-infinito a Jena tra Logica-Metafisica e Fenomenologia-Logica o Sistema si veda Düsing, 1984 (in particolare la sezione del quinto capitolo intitolata "Soggettività finita e assoluta come principio della filosofia" a pag. 335-346). Sul problema dell'intero a Jena, cfr. Ligarini, 1978. Un classico contributo al problema dell' introduzione al sistema della scienza, tra Fenomenologia e Logica, è quello di Fulda, 1965. Henrich, 1964 imposta il problema del cominciamento logico della scienza come alternativa tra anipoteticità e cominciamento del movimento dialettico.

¹⁹⁴ Cfr. E 79.

¹⁹⁵ Cfr. F 35(38).

della struttura fenomenologica e logica. Per ora notiamo che la struttura iniziale del metodo della totalità non può che essere l'unità organica dei contrari (l'antica coincidentia oppositorum di Cusano), nel senso che li comprende come suoi momenti necessari,¹⁹⁶ e non certo nel senso che della totalità si possa dare un contrario; in proposito Hegel riteneva, riguardo all'« isostheneia » scettica, che "il razionale non ha contrario", ove la ragione è chiaramente la totalità del pensiero.

Nel "Concetto generale della logica",¹⁹⁷ Hegel giunge al metodo della negazione determinata partendo dall'affermazione dell'impossibilità per la filosofia di presupporre un metodo, in quanto esso coincide col suo oggetto (e così già profila l'esito della filosofia inteso come pensiero di pensiero). E in effetti abbiamo visto che è la negatività dell'opinione a manifestare il presupposto. Hegel analizza l'estraneità forma-contenuto e la separatezza metodo-oggetto proprie della logica formale dell'adeguamento; la tesi del Düsing(1984) è che il sorgere del metodo della negazione determinata, in quanto metodo della totalità, coincide con l'immanenza del metodo al contenuto: il "Concetto generale della logica" può essere inteso proprio come la storia e la confutazione del formalismo nella logica, a partire dalle metafisiche dogmatiche¹⁹⁸ fino alla critica kantiana delle forme dell'intelletto. Qui Hegel sostiene che "l'elevamento della ragione nel più alto spirito della nuova filosofia"¹⁹⁹ consiste nel capire la necessità del contrasto delle determinazioni dell'intelletto con se stesso e nella relazione riflessiva delle determinazioni contraddittorie da parte della ragione. E' evidente l'analogia logica e terminologica con la metafora iniziale della "Prefazione"; entrambi i testi rimandano all'avvento di uno spirito nuovo e vivificatore della filosofia, che concluderà la prima parte di questa analisi della "Prefazione".

Hegel conclude questa parte del "Concetto generale" sostenendo che "l'esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa, poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno automovimento del suo contenuto"; di seguito, Hegel espone il metodo della negazione determinata. Il metodo è il fondamento della totalità e l'essenza della struttura dell'intero; ma nella Fenomenologia esso fonda il manifestarsi alla coscienza di tutte le forme di estraneità e separatezza, come Hegel mostra nel "Concetto generale"; solo il

¹⁹⁶ F 10(2).

¹⁹⁷ L 37-40(23-27).

¹⁹⁸ Cfr. E 28 sgg.

¹⁹⁹ L 30(27).

negarsi di tutte queste forme produce e "fonda"²⁰⁰ l'autocoscienza della forma nel suo stesso contenuto, cioè l'immanenza della riflessione²⁰¹ o l'identità del metodo con l'oggetto, con la quale Hegel inizia la "Scienza della logica" e tutte le edizioni dell' "Enciclopedia". E' ovvio quindi che la trattazione del metodo sia oggetto della logica nel grado più alto dell'autocoscienza del pensiero, costituito dall' "Idea assoluta". Ma è altrettanto necessario che il metodo della totalità si manifesti progressivamente, fin dall'inizio, in ogni grado del negarsi della fissità unilaterale delle forme,²⁰² e che progressivamente assuma sempre maggiore coscienza di sé, fino al raggiungimento di quella piena autocoscienza che costituisce l'elemento della scienza.²⁰³ Dunque la negazione determinata sarebbe il presupposto strutturale di tutta la filosofia hegeliana; solo la logica speculativa, e in particolare il metodo assoluto, fonderebbe la negatività in quanto soggettività assoluta. Si avrebbe quindi un processo di retrofondazione, per certi versi analogo a quello configurato da Henrich (1964) nella sua interpretazione del cominciamento logico come negazione delle determinazioni riflessive presupposte. Anche in questo caso la Scienza della logica sarebbe la progressiva manifestazione di autocoscienza del proprio fondamento, cioè di quella negatività determinata o soggettività assoluta che è appunto il fondamento dell'autocoscienza.

3.27 Il metodo della negazione determinata è il fondamento della totalità sistematica in quanto sviluppo della soggettività della sostanza.

Ricerca della logica della negatività assoluta e della sua totalità nelle strutture iniziali

Le interpretazioni esaminate convergono sul punto fondamentale in questione: il metodo della negazione determinata è il fondamento della totalità sistematica, la quale consiste nello sviluppo della soggettività della sostanza. Anche

²⁰⁰ Cfr. L 32-33(30); cfr. Fulda (1965), Pöggeler (1976) e Chiereghin (1980).

²⁰¹ L 7-8(6).

²⁰² L 57-58(57).

²⁰³ F 22(20). Questo processo metodologico costituisce secondo Henrich, 1974 e 1978 (p. 206-212) il fondamento del sistema hegeliano, e infatti egli definisce la doppia negazione come "Grundoperation"; la consistenza di questa struttura si esprime secondo lo studioso nello sviluppo della soggettività della sostanza. La tesi di fondo del citato studio del Düsing (1984) consiste nel considerare la negazione determinata come il fondamento del sistema, ma nel considerarla a sua volta e di per se stessa progressivamente infondata; particolarmente persuasiva al riguardo è la sua trattazione delle determinazioni della riflessione.

l'interpretazione di Heidegger della filosofia hegeliana dal punto di vista della negatività conferma (o più probabilmente ispira) queste acquisizioni.²⁰⁴

Il problema è che, purtroppo, la presenza e la logica della negatività autonoma e della sua totalità non è stata ricercata e rintracciata in certe strutture iniziali, nelle quali essa si manifesta con maggiore evidenza e completezza. Dobbiamo dunque radicalizzare il problema all'origine negli snodi iniziali della Fenomenologia ; solo dopo potremo verificare la compresenza delle strutture fenomenologiche e logiche nell'esposizione estesa della sostanza come soggetto. Per Heidegger la negatività hegeliana è la differenza della coscienza (soggetto/oggetto)²⁰⁵, e l'autonegatività è l'essenza della soggettività; ma in quanto l'autonegatività e l'autocoscienza o il pensare si fondano reciprocamente, la domanda sull'origine del pensiero e della negatività è ugualmente infondata. Ma nulla ci impedisce di stare puramente a guardare l'opinione e la coscienza nel loro iniziale manifestarsi, consapevoli che il cominciamento non esaurisce il fondamento, ma potrebbe manifestare l'origine della totalità.

3.28 La negatività riflessa dell' opinione e il pensiero della totalità nella Prefazione alla « Fenomenologia dello spirito »

Se riconsideriamo la definizione formale dell'operatività dell'opinione quale l'abbiamo fornita all'inizio di questa ricerca (§1.3), noteremo diversi gradi di negatività e riflessione:

- l'identità fissa manifesta la pura positività; ma in quanto identità con sé essa è puro riferimento a sé e pura riflessione; quindi è già posta potenzialmente in essa la negatività pura e la contraddizione;
- l'opinione manifesta il suo presupposto, cioè implica la contraddizione; qui la negazione è congiunta all'affermazione e la relazione è oppositiva e quindi riflessiva;
- l'opinione esclude e quindi nega la contraddizione: è l'opinione stessa a negare per prima la negatività e quindi a manifestare la negatività della riflessione; in

²⁰⁴ Per Heidegger (1938-39) il principio fondamentale, originario, iniziale e permanente del sistema e del pensiero di Hegel è che la sostanza è Soggetto; ciò equivale per Heidegger all'affermazione che l'Essere è il Divenire, e il divenire è il rappresentarsi e il manifestarsi del pensiero.

In base a questa equazione di soggettività e rappresentazione del pensiero, Heidegger può porre Hegel all'assoluto apogeo della riduzione dell'Essere all'ente e quindi all'essere pensato (Gedachtsein).

²⁰⁵ F 29-30(28-29).

questo preciso momento l'opinione manifesta inconsapevolmente la struttura della totalità: la riflessione in sé o l'autonegatività; dunque, al di sotto dell'indifferenza dei diversi è già inconsapevolmente presente la contraddizione in atto, in quello stesso principio che dovrebbe vietarla: la riflessione estrinseca manifesta già la sua immanenza (si ricordi la tesi del Düsing);

- il manifestarsi del pensiero non è che l'attuazione di quella riflessività, autonegatività e autocontraddittorietà che l'opinione inconsapevolmente è; a questo punto la negatività è riflessa e immanente all'autocoscienza: questa negatività - che Hegel definisce "semplice" - e questa "riflessione in sé" costituiranno la riflessione, la vivificazione e la ricostituzione della sostanza come soggetto:²⁰⁶ egli le individua nell'autorealizzazione, autoreferenzialità o riflessione in sé, cioè nell'autodeterminazione e nell'autodifferenziazione della negatività.

Il carattere confutatorio del procedimento, che Hegel attinge dall'*elenchos* greco²⁰⁷, consiste in una sorta di manifestazione maieutica della negatività della contraddizione²⁰⁸: il pensiero pensa ciò che l'opinione stessa nella sua totalità ha manifestato, ed in questo modo la sviluppa e la compie nella totalità del sistema. Alla domanda se questa struttura sia fondamentalmente mediata o immediata va risposto che queste modalità sono inseparabili ovunque²⁰⁹, e a maggior ragione nella struttura iniziale della totalità. In quanto autoreferenziale essa è immediata (in questo senso permane l'identità fissa dell'opinione); in quanto negativa essa è altrettanto una mediazione. Questa struttura è essenzialmente la negazione dell'inconsapevolezza del presupposto e la manifestazione della totalità riflessa, quindi è l'identità dell'immediatezza e della mediazione. In questi termini essa può essere intesa come la prima manifestazione dell'Assoluto²¹⁰.

²⁰⁶ F 18(14); cfr. Henrich, 1978 (p. 206-212) sulle condizioni della sostanza come soggetto.

²⁰⁷ Cfr. Gadamer, 1971/2.

²⁰⁸ Anche la riduzione formale all'assurdo (RAA) applica la confutazione, ma ovviamente con esito antitetico rispetto a Hegel.

²⁰⁹ L 54(52), F 63(82).

²¹⁰ Cfr. L 60-61(60).

3.29 Il riconoscimento della specificità fenomenologica e logica nel fondamento della totalità.

La totalità dell'essere determina se stessa o presuppone il "nostro" sapere assoluto? Le tesi di Heidegger e Henrich. L'ipotesi della circolarità della totalità in quanto negatività assoluta e riflessiva

Lo scopo del punto precedente era di verificare la presenza del metodo fondamentale della totalità in alcuni snodi iniziali del pensiero di Hegel; la presenza della struttura della totalità è stata puntualmente rintracciata nel modello esaminato. Solo ora è possibile delineare nella loro forma definitiva gli interrogativi con i quali analizzeremo non più la struttura, ma l'intera consistenza della totalità, cioè la soggettività della sostanza; in quanto gli interrogativi che porremo riguardano la totalità del sistema, è evidente che essi non potranno essere soddisfatti dalle strutture iniziali della totalità, ma solo da quest'ultima.

Il primo interrogativo richiede il riconoscimento concreto di tutto il reale nella totalità; ciò significa che nella soggettività della sostanza dovremo poter riconoscere l'intero contenuto della Fenomenologia e della Logica nella specificità delle loro figure e delle loro parti. Della prima dovremo riconoscere le singole componenti della "totalità presa insieme" (coscienza, autocoscienza, ragione e spirito)²¹¹, ma anche il sapere assoluto. La presenza delle prime due figure si è già mostrata e dovrà venire approfondita; l'argomento della "Prefazione" che tra breve tratteremo, è intitolato da Hegel stesso "La situazione attuale dello spirito" e introdurrà il riconoscimento di tutte le altre figure.

Della Logica dovremo riconoscere la presenza dell'Essere, dell'Essenza e del Concetto, ma anche delle dinamiche che rispettivamente li specificano: il trapassare, il "riflettere sé in sé" e lo svilupparsi²¹². L'analisi del modello operativo dell'opinione nella "Logica" nel 1812 è già un'importante anticipazione: abbiamo assistito al trapasso dell'essere nella riflessione, che è la struttura dinamica specifica dell'essenza.

Di fronte al secondo interrogativo troveremo difficoltà ben maggiori, e disporremo di una preparazione molto più esigua. Appurate la struttura e la consistenza della totalità dovremo interrogarci sul modo della sua attività, anche in rapporto alla soggettività che pensa. Finora abbiamo ricercato e rintracciato la struttura iniziale e il metodo della totalità; essa ha mostrato in sé non solo coerenza strutturale, ma anche l'energia di mostrare e riflettere il proprio essere,

²¹¹ Cfr. F (II, 365(200-201)) e Chiereghin, 1980 (p.281-283).

²¹² Cfr. l'importante cenno al riguardo che conclude il saggio di Franco Chiereghin sulla genesi della logica hegeliana, (1992).

cui noi abbiamo potuto assistere o - hegelianamente - "stare a guardare". Sul fatto che l'essere possieda questa forza Hegel si pronuncia esplicitamente nell'"Introduzione" alla Fenomenologia, sostenendo che "concetto e oggetto, la misura e la materia dell'esame, si trovano nella coscienza stessa, diviene superflua ogni nostra aggiunta" [...] "mentre la coscienza esamina se stessa, anche per questo lato a noi resta soltanto il puro stare a vedere"²¹³. Nella Prefazione alla prima edizione della "Logica" del 1812 Hegel sosterrà che la filosofia non può mutuare il suo metodo dalla matematica né servirsi del ragionamento fondato sulla riflessione esterna²¹⁴: "può essere soltanto la natura del contenuto, quella che si muove nel conoscere scientifico, poiché è insieme questa propria riflessione del contenuto, quella che sola pone e genera la sua determinazione"²¹⁵.

Alla luce di tutto questo la struttura e il metodo della totalità sembrerebbero perfettamente coerenti. Ma in realtà "noi" abbiamo riconosciuto nella struttura iniziale degli elementi che l'opinione presupponeva (l'opposizione, la negatività, la diversità, la riflessione), e che essa negandosi avrebbe manifestato. "Noi" abbiamo "pensato" questa struttura secondo i termini che essa presupponeva, e solo in forza di ciò noi l'abbiamo riconosciuta come la struttura della totalità²¹⁶. Heidegger fonda la sua interpretazione dell'inizio fenomenologico proprio sul fatto che "noi" neghiamo il nostro assoluto sapere o mediare per far iniziare immediatamente la coscienza, che a sua volta nega e quindi media l'immediatezza.

Questo conferma l'interpretazione heideggeriana di Hegel in rapporto alla storia della filosofia occidentale, ma sembra rendere gravemente incoerente la nostra ricerca: il nostro sapere assoluto è il presupposto che ha già per così dire predestinato alla coscienza ciò di cui essa farà esperienza? Il contrasto con le precedenti affermazioni di Hegel è evidente, grave e ineludibile. L'interpretazione del cominciamento logico da parte di Henrich (1964) estende ed acuisce il problema: se il cominciamento dell'Essere come "immediatezza" e

²¹³ F 59(75); si ricordino le considerazioni di Gadamer (1971) sull'adeguamento della coscienza e sull'oggetto "in sé solo per lei"; cfr. anche Heidegger (1950).

²¹⁴ Si tratta del ragionamento fondato sull'opinione che diversifica.

²¹⁵ L 7-8(6). Cfr. Römpf (1989), il quale commenta il passo in rapporto alla conoscenza fissa dell'intelletto e alla conoscenza concettuale e concreta della ragione.

²¹⁶ Si tenga presente che lo stesso presupporre appartiene alla relazione di causalità e quindi alla logica della riflessione: cfr. E 154. Questo passo è commentato da Henrich (1978, p. 212 sgg.) Per l'interpretazione heideggeriana del presupposto come "Grundlosigkeit" della verità dell'Essere cfr. Heidegger (1938-1939, p. 33-36).

"indeterminatezza" è la negazione delle corrispondenti determinazioni riflessive, siano esse presupposte o "posposte" (come sostengono rispettivamente Henrich, 1964 e Fulda, 1966), il problema si ripropone: la struttura iniziale della totalità non pone e non genera da sé la sua determinazione iniziale. Può dunque una struttura manchevole dal suo inizio considerarsi come la struttura della totalità?

A ciò si aggiunga l'affermazione che "l'andare innanzi è un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era cominciato, è prodotto"; dunque sarebbe l'ultimo il fondamento da cui sorge il *primum immediato*²¹⁷, e solo l' "Idea assoluta" potrebbe esporre i momenti del metodo (cominciamento, prosiegua e fine)²¹⁸. Ma se per Hegel la negatività della contraddizione è l'energia che muove l'essere, potremo ricercare la negatività adeguata a muovere il cominciamento di questa struttura. E' evidente che la contraddizione che la immobilizza è la circolarità; si tratta dunque di definire e attivare la struttura della totalità proprio nella sua circolarità. Ricordiamo che Hegel, rifacendosi a Proclo, definisce "circolare" l'energia e lo spirito, e definisce la filosofia come "il circolo ritornante in sé"²¹⁹ e la scienza nel suo intero sviluppo come un circolo²²⁰. Possiamo dunque ipotizzare che la struttura della totalità, in quanto riflessiva e negativa, coincida proprio con la circolarità. Se questa ipotesi sarà verificata, la soggettività della sostanza potrà ricevere la sua espressione più concreta; se non sarà verificata, la struttura della totalità nel modo in cui l'abbiamo presentata si rivelerà incoerente, inconsistente e inutile.

3.30 La confutazione dell'opinione in quanto organo della morte e l'effettualità iniziale della totalità

Prima di affrontare la storicità della struttura dobbiamo completare la confutazione dell'opinione da parte del pensiero filosofico. Nel terzo paragrafo il pensiero confuta l'opinione in quanto essa giudica la diversità dei risultati finali. Innanzitutto Hegel sostiene che "la diversità è piuttosto il limite (Gränze) della cosa; essa è là dove la cosa cessa, o è ciò che questa non è"²²¹.

Come noto, l'opinione riduce gli opposti contraddittori all'indifferenza della diversità, che l'opinione presume incontraddittoria ma che in realtà è proprio ciò

²¹⁷ L 56-57(56).

²¹⁸ E 238 sgg.

²¹⁹ E 17.

²²⁰ L 58(57).

²²¹ F 11(3).

che la cosa non è e ne costituisce il cessare. Il corollario di ciò è che l'opinione scavalca la cosa attaccandosi sempre a ciò ch'è altro dalla cosa (cioè l'indifferenza della diversità), e quindi resta presso di sè.

A questo punto Hegel rivela la reale consistenza dei risultati finali che rappresentano il contenuto compatto (Gediegenheit) del facile giudizio dell'opinione:

- la cosa non è esaurita nel suo fine, ma nella sua attuazione (Ausführung)
- l'intero effettuale non è il risultato, ma il risultato insieme al suo divenire
- il fine è l'universale senza vita
- il risultato è la spoglia morta.

Innanzitutto è evidente che, coerentemente agli scritti jenesi esaminati, l'opinione si dimostra l'organo della morte. Negli scritti jenesi essa funzionalizzava il tutto alla sua pretenziosa parzialità, innestandovi nell'organismo il germe della morte; qui l'opinione pretende di risolvere la totalità organica nella compattezza del risultato finale e nel criterio della diversità.

Smembrando l'intero, essa riesce a renderne le parti "spoglia morta": l'opinione fa della verità ciò che l'anatomia fa dell'organismo. E' ormai chiaro che l'esempio anatomico e la metafora botanica sono tutt'altro che accidentali, o meri omaggi agli interessi botanici e alla poetica goethiana della natura. Il Rametta considera l'intelletto come l'organo che separa i momenti dall'intero organico vivente e ottiene i pensieri come parti morte²²². Questo conferma la concrenza del "Verstand" rispetto all'opinione: proprio in forza della fissità dell'opinione (cui lo stesso Rametta fa riferimento) l'intelletto potrà apportare la morte all'intero²²³.

Inoltre in questo passo si ha la prima affermazione della verità come attuazione, effettuazione e divenire. Confutando l'opinione, Hegel afferma in nuce

- che la verità è il suo stesso sistema²²⁴
- che il vero è il divenire di se stesso²²⁵
- che il vero è l'intero o il completarsi dell'essenza, e che l'Assoluto è effettualità, soggetto o divenire-se-stesso²²⁶.

²²² Cfr. Rametta, 1992 (p.124-142).

²²³ Cfr. la critica di Rametta, 1992 (p.146-150) a Vögelin, 1971.

²²⁴ F 11(4).

²²⁵ F 18(14).

²²⁶ F 19(15).

La confutazione che Hegel compie nei confronti del contenuto dell'opinione consiste nello sviluppare, completare e compiere (*Ergänzung*, *Vollendung*) la manchevolezza di quel contenuto, cioè nel rendere quella parzialità unilaterale "totalità" piena: è questo il significato di espressioni come "attuare il fine" o "divenire il proprio risultato". Questo è il senso più radicale della confutazione, che Hegel teorizzerà proprio nel momento del passaggio della ragione alla soggettività suprema dello spirito²²⁷. Come si vede, l'effettualità della struttura dell'intero è pienamente operante fin da principio, essa si configura ancora nella negatività della confutazione, che però è in sé altrettanto la positività del compimento, riassunta dal motto "Das Prinzip ist nicht die Vollendung".

3.31 La configurazione storica della totalità nella Prefazione alla « Fenomenologia dello spirito ».

L'inizio della formazione della coscienza: l'immediatezza sostanziale, il rigore della cosa e il rigore del concetto

Consideriamo ora la configurazione storica della totalità, nella quale troveremo conferma degli elementi acquisiti e preziose anticipazioni sulla consistenza fenomenologica e logica della totalità. Nel quarto paragrafo Hegel accenna brevemente all'inizio della formazione, che viene eguagliata alla rielaborazione (*Herausarbeiten*) e quindi alla liberazione dall'immediatezza della vita sostanziale. È chiaro che il termine "Bildung"²²⁸ si riferisce alla formazione della coscienza intesa come fluidificazione dell'irrigidimento proprio delle forme dogmatiche.²²⁹

Si tenga presente che Hegel ha appena attribuito alla fluidità della natura la vita dell'intero.²³⁰ Questa affermazione consiste:

- nel conoscere la cosa sostenendola o confutandola mediante principi, fino a giungere al pensiero della cosa stessa
- nell'accogliere la concreta pienezza della cosa
- nel far posto al rigore della vita, che introduce all'esperienza della cosa stessa, in attesa che vi discenda il rigore del concetto.

Hegel sottolinea l'importanza dell'ultimo punto: l'abbandonarsi alla cosa viene ora ribadito come un'accoglierla e uno stare a guardarla; infatti la cosa ha in sé

²²⁷ F 21(18).

²²⁸ Cfr. anche F25(23) e F56(70).

²²⁹ Cfr. E32.

²³⁰ F10(2).

la propria misura e il proprio oggetto ed è quindi autosufficiente.²³¹ L'umiltà e la disponibilità all'ascolto dell'essere è dunque il primo passo sul cammino della verità della quale Hegel afferma fin da subito la forza di manifestarsi. Ma soprattutto notiamo che l'oggetto dell'attesa è il rigore del concetto: è questo il primo accenno al fine ultimo della coscienza e del sapere. Inoltre la conoscenza parte dal confutare secondo principi per giungere fino al pensiero: è quanto abbiamo appena visto nella confutazione dei principi dell'opinione da parte del pensiero. Tra poco vedremo che, in quanto per Hegel cominciamenti e risultati coincidono, lo stesso appoggiarsi dell'opinione sui risultati finali è riducibile ad una forma di fondamentalismo²³².

Per quanto riguarda la nostra tesi di fondo, compaiono qui per la prima volta il termine primo e il termine ultimo della totalità: la sostanzialità e il concetto; la conoscenza nega l'immediatezza della sostanza confutandola e quindi mediandola.

3.32 La “situazione attuale dello spirito”: la configurazione storica della struttura fenomenologica e logica della totalità, il sapersi dello spirito e la circolarità dell'intero

Consideriamo ora quella che Hegel definisce la “situazione attuale dello spirito”²³³, alla quale si è già accennato; in breve, lo spirito si trova oltre l'immediatezza della vita sostanziale, ma non ha ancora raggiunto l'elemento della scienza: l'autocoscienza.

- Lo spirito presente è oltre l'immediatezza della vita sostanziale e oltre la certezza della sua conciliazione con l'essenza
- lo spirito è uscito nell'altro estremo della riflessione di sé in se stesso priva di sostanza (substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst)
- lo spirito è consapevole della perdita della sua vita essenziale, e della finitezza che costituisce il suo attuale contenuto
- a questo punto lo spirito chiede alla filosofia di riedificare la sostanzialità perduta e la compattezza dell'essere, confondendo le distinzioni del pensiero e rimuovendo il concetto differenziante;

²³¹ F23(20) e F59-60(75).

²³² Riguardo alla tradizione reinholdiano-kantiana e fichtiana della “Grundsätzlichkeit” cfr. in particolare Nuzzo, 1992 (p.55 sgg.) e Rametta, 1992 (p.23-28). Fulda, 1965 (p.79-105) discute il problema dal punto di vista del rapporto “Fenomenologia”-“Logica”.

²³³ F12(5).

- al contrario, lo spirito dovrebbe chiedere alla filosofia di sapere che cosa esso è, di aprire la sostanza che è chiusa innalzandola ad autocoscienza, di ricondurre la coscienza caotica all'ordine pensato e alla semplicità del concetto
- la progressiva necessità della cosa deve trattenere e sviluppare progressivamente la ricchezza della sostanza.

Consideriamo ora punto per punto la presenza quasi sempre esplicita della totalità nella storia dello spirito. Il primo punto descrive il mondo e il tempo in cui lo spirito viveva in modo sostanziale e che esso ha definitivamente oltrepassato e perduto; è un mondo caratterizzato dall'immediatezza, dalla fede, dall'appagamento e dalla certezza da parte dello spirito di essere conciliato con l'essenza, presente universalmente nell'essere. A partire dal periodo di Norimberga Hegel identifica quella che poi sarà definita la prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività con la "ältere Metaphysik", che è la metafisica dogmatica di impianto wolfiano²³⁴; questa metafisica è la trattazione intellettuale delle totalità razionali quali oggetti (anima, mondo, Dio): "die blosse Verstandes-Ansicht"²³⁵.

Ma nel passo che stiamo trattando si parla di vita sostanziale vissuta nell'elemento del pensiero dallo spirito conciliato con l'essenza che - come emerge dal quarto punto - era compresa nella compattezza dell'essere. Questa immagine riecheggia l'idealizzazione romantica della classicità greca, filtrata attraverso l'amicizia con Hölderlin. Di essa resta traccia nelle trattazioni successive quando Hegel accenna al fondamento della metafisica, che è un carattere proprio della filosofia greca: essa "considerava le determinazioni del pensiero come le determinazioni fondamentali (Grundbestimmungen) delle cose" e quindi "ciò che è, per il fatto che è pensato, è conosciuto in sé".²³⁶ Questo fondamentale presupposto della filosofia greca pone la metafisica, nonostante il suo irrigidirsi dogmatico in età barocca, a un livello più alto del criticismo e dell'odierna filosofia: in questa visione storica si situa il superamento del dogmatismo intellettuale attraverso il recupero e l'innesto dei grandi sistemi classici nel pensiero moderno del soggetto.²³⁷

²³⁴ L29(26), HE19, E28.

²³⁵ E27.

²³⁶ E28 ; cfr. anche HE19 e L29(26).

²³⁷ Per una discussione del passaggio dal modello logico-metafisico alla partizione definitiva "Fenomenologia-Logica e Sistema" cfr. Düsing, 1984 (p.335sgg.) e Chiereghin, 1992. Quest'ultimo nota che la bipartizione della "Scienza della logica" in Logica oggettiva e soggettiva denota la persistenza del modello jenese.

Tornando al primo punto del passo che stiamo trattando, esso conferma che l'immediatezza iniziale è costituita dalla sostanza; inoltre dal quarto punto risulta che inizialmente si ha la "compattezza dell'essere" (Gediegenheit). Ciò concorda con l'affermazione che Hegel farà in F13: la sostanzialità racchiude in sé non solo il sapere, che nel nostro passo è definito come "l'elemento del pensiero", ma anche l'immediatezza dell'essere. Inoltre si potrebbe dedurre che l'essenza, essendo conciliata con lo spirito è immediatamente compresa nella sostanza e nella compattezza dell'essere, per cui la natura delle cose coinciderebbe col loro essere pensate.²³⁸ In ogni caso il primo punto conferma l'inizio fenomenologico della totalità dall'immediatezza sostanziale e l'inizio logico dalla compattezza dell'essere.

Il secondo e il terzo punto espongono il trapasso dello spirito dall'immediatezza della sostanza e dalla compattezza dell'essere nella riflessione di sé in se stesso e nella coscienza della finitezza del suo contenuto attuale. Il passo conferma il sorgere della coscienza in quanto sapersi opposto al contenuto sostanziale²³⁹ e il riflettersi in se stesso da parte dell'essere che ha perduto la compattezza sostanziale. Solo la logica della riflessione potrà comprendere l'essenza, che ha ormai perduto la compattezza dell'essere e non è più conciliata²⁴⁰ con lo spirito e la sostanza.

È questo dunque lo stato attuale dello spirito, nel quale trova chiarimento la paradossalità del procedimento della filosofia dal quale siamo partiti: la filosofia è tanto consapevole della finitezza del suo contenuto e quindi della sua inadeguatezza a cogliere il vero²⁴¹, quanto incapace di pensare il metodo della verità. Questa terra di nessuno è il regno dell'opinione, che si riconferma come il principio dell'intelletto²⁴², principio cooriginario alla coscienza, e quindi come il fondamento della metafisica dogmatica, formale e finita. Dalla definizione del dogmatismo questo emerge chiaramente; esso, "seguendo la natura delle determinazioni finite, doveva ammettere che di due affermazioni opposte, come ne porgevano quelle proposizioni, l'una dovesse essere vera, e l'altra falsa"²⁴³.

²³⁸ L29(26), HE19, E28.

²³⁹ F30(29).

²⁴⁰ Hegel usa il termine teologico paolino e luterano "Versöhnung".

²⁴¹ F10(2).

²⁴² Cfr. anche L29(26): qui l'intelletto riflettente costringe il sapere a tornare "ad esser l'opinione". Marx, 1971 (p.59-63) ritiene che Hegel si proponga di elevare la riflessione, limitata all'intelletto, al livello della razionalità filosofica: ciò significa proprio elevare la coscienza alla ragione mediante l'autocoscienza.

²⁴³ E32.

Alla luce di quanto detto sull'opinione il passo non ha bisogno di ulteriore commento.

Il quarto punto espone lo spirito nel modo in cui esso si sa; nelle sue pretese nei confronti della filosofia e nel suo rifuggire il sapere concettuale e quindi il pensiero di se stesso. Analogamente alla confutazione dell'opinione da parte del pensiero, Hegel fa seguire immediatamente nel quinto punto ciò che lo spirito dovrebbe chiedere alla filosofia in forza di ciò che esso "realmente è" per "noi" che già sappiamo: ordine pensato e semplicità del concetto.

Lo spirito pretende di restaurare la sostanzialità e l'essere perduti confondendo e rimuovendo le distinzioni del pensiero e le differenze del concetto; è certo evidente la polemica contro l'irrazionalismo romantico, ma era proprio questo il significato dell'applicazione del principio di non contraddizione da parte dell'opinione di fronte alle differenze: conservare la compattezza e la fissità dell'essere e della sostanza. In questo modo l'opinione tentava di prescindere dal pensiero e dal concetto, forse già intuendo che essi avrebbero coinciso con il suo annullarsi. Qui si profilano, benché negativamente, i termini ultimi del sapere: il pensiero e il concetto.

Nel quinto punto Hegel chiede allo spirito di rivolgersi la domanda socratica sul suo stesso essere - domanda che verrà rivolta all'opinione nella "Certezza sensibile" - e profila una risoluzione maieutica: lo spirito dovrebbe innalzare la sostanza oltre la coscienza della propria finitezza, fino alla coscienza di che cosa essa è, cioè della sua stessa essenza. Ciò significa riflettere la coscienza della sostanza nella sua stessa autocoscienza: è questa la prima formulazione - terminologicamente implicita, ma strutturalmente chiara - della soggettività della sostanza.

Se la coscienza della sostanza deve essere "ricondata" (zurückbringen) all'ordine pensato e alla semplicità del concetto²⁴⁴, ciò conferma non solo i termini ultimi del sapere (pensiero e concetto), ma soprattutto presuppone la presenza dell'ordine del pensiero e della semplicità del concetto nella sostanza iniziale. Dunque il procedere sarebbe piuttosto un ritorno al fondamento originario²⁴⁵. La descrizione della situazione dello spirito, da una parte nel suo sapersi e pretendere e dall'altra nel modo in cui esso è per noi che lo sappiamo, conferma la compresenza di uno spirito privo di autocoscienza e

²⁴⁴ In F18(14) la negatività semplice è la sostanza come Soggetto ; in F38(43) la semplicità è il ritorno in se stessa della negatività. Bonsiepen, 1977 definisce la negatività semplice come il movimento mediante proprio dell'autocoscienza astratta.

²⁴⁵ L57(56).

dell'autocoscienza dello spirito stesso, che ne avrebbe già pensato il concetto. Pertanto ogni grado del sapere e dell'essere sarebbe già stato conosciuto dallo spirito, che è presente in ogni grado di esperienza che la coscienza compie, cioè in ogni suo "sapere-gli-oggetti", e per così dire ne accompagna le scoperte e le esperienze. Questo spiega la struttura parallela della Fenomenologia, che è contemporaneamente scienza dell'esperienza della coscienza (era questo il suo titolo originario) e scienza del manifestarsi dello spirito.

Ma che cosa significa che lo spirito "accompagna" le esperienze della coscienza? Significa che esso è il presupposto onnisciente che ne condiziona le esperienze e la conduce a cercare ciò che essa "dovrà" trovare?²⁴⁶ Dunque la circolarità della scienza vizia il carattere anipotetico del sapere della coscienza e del pensiero dell'essere?

In effetti in F19 si parla chiaramente di "sostanza spirituale" per definire lo spirito nel suo essere in sé o per noi. Il sesto punto afferma la necessità dello sviluppo²⁴⁷ della sostanza a partire dalla cosa stessa. Dunque il contenuto possiede di per sé la necessità dello sviluppo progressivo e la forza di manifestarlo; così si ripropone puntualmente il problema della circolarità e la contraddittorietà tra la totalità del contenuto e il presupposto inconsapevole dello spirito.

Per ora possediamo elementi sufficienti a configurare il problema ma non a risolverlo; dobbiamo però tenere presente che "il punto più importante per la natura dello spirito è la relazione non solo di ciò che è in sé, con ciò che esso realmente è, ma di ciò, quale egli si sa; questo sapersi (Sichwissen), poiché è essenzialmente coscienza, è determinazione fondamentale (Grundbestimmung) della sua realtà effettuale"²⁴⁸.

Alla luce di questa affermazione di Hegel possiamo sostenere

– che la compresenza dell'essere dello spirito e del suo sapersi in quanto coscienza non è per Hegel viziosa

²⁴⁶ In questi termini Goethe, in "Wilhelm Meisters theatralische Sendung" (libro primo, all'inizio del par. XVII), esprimeva il fatto che per natura l'amante esperto conduce l'inesperto: "Poichè la natura, che quasi sempre sottomette l' inesperienza all' esperienza, ha agito anche qui; uno dei due, che già conosce la regione, farà sempre la parte dell' amico che vuole iniziare il nuovo arrivato alle bellezze del paesaggio. In silenzio lo conduce senza parere da una parte e dall' altra, gli fa godere l' incanto di questa o di quella veduta, senza rivelargli quali grandi cose lo attendano". Cfr. J. W. von Goethe, "Wilhelm Meister. La vocazione teatrale" (1795-1796), Garzanti, Milano, 1977.

²⁴⁷ Hegel usa i termini "Auslegung" e "Ausbreitung".

²⁴⁸ « Wissenschaft der Logik » (ed. Lasson), prefazione alla seconda edizione, pag. 16.

– che il sapersi, cioè la coscienza, è il fondamento della realtà dello spirito, e non viceversa; in altre parole: tutto ciò che noi abbiamo già saputo lo abbiamo saputo assumendone coscienza, cioè solo in forza della coscienza, del suo sapere e del suo sapersi: la ricerca è una comparazione della coscienza con se stessa²⁴⁹.

Tutto ciò appare molto vicino a quanto Hegel definiva come presupposto della filosofia greca: che “ciò che è, per il fatto che è pensato, è conosciuto in sé”²⁵⁰. A questo punto la circolarità della totalità non potrà essere pensata nei termini di viziosità incoerente, bensì dovrà essere quella contraddizione in atto che per Hegel muove e determina la “Wirklichkeit”. Dunque per presupposto si dovrà intendere quella parte della circolarità del tutto che contribuisce alla verità dell’intero organico.

Ancora non ci è noto cosa sia concretamente la circolarità del tutto. Una delle affermazioni decisive che Hegel fa a proposito dello spirito in questo passo è che

– “la sua forza è grande quanto la sua estrinsecazione (Äusserung)

– e la sua profondità è profonda soltanto in quella misura secondo la quale esso ardisca di espandersi e di perdersi mentre dispiega se stesso”²⁵¹.

La manifestazione e lo sviluppo dello spirito sono definiti mediante l’alienazione e la perdita²⁵²; dunque l’essenza dello spirito è la sua autonegatività. A questo punto dovremo ricercare il rapporto tra la struttura negativa e riflessiva dello spirito e la circolarità dell’intero.

3.33 “Il principio non è il compimento”: immediatezza e circolarità dell’intero e cominciamento del nuovo mondo dello spirito

Hegel intitola il passo che ora considereremo col motto “Il principio non è il compimento”. Esso configura la situazione dello spirito - testé considerata - nel divenire della storia e quindi in rapporto al cominciamento, al fondamento e all’intero. Qui Hegel sviluppa storicamente il problema introdotto nel corso della confutazione dei risultati finali dell’opinione²⁵³. Il problema verrà

²⁴⁹ F59(74).

²⁵⁰ E28. Questa identità del pensare e dell’essere Hegel credeva di ritrovarla nell’analogia etimologica di “Denken” e “Dinge”.

²⁵¹ F14(8).

²⁵² Cfr. F11(4).

²⁵³ F10(3).

riproposto soprattutto nella trattazione della Soggettività della sostanza²⁵⁴ e risolto nell' Introduzione alla "Scienza della logica"²⁵⁵.

Secondo Hegel,

- la nostra è un'età di trapasso (Übergang) da parte dello spirito che si forma (sich bildende Geist), verso la sua nuova figura; esso dissolve il mondo precedente e ne interrompe l'intero ponendo il cominciamento del nuovo mondo ;
- ma il cominciamento del nuovo mondo è solo la sua immediatezza o il suo concetto e non ha una compiuta realtà effettuale: il concetto o il fondamento (Grund) dell'intero non è l'intero compiuto; quindi il cominciamento non è il compimento della scienza, coronamento del mondo dello spirito ;
- il cominciamento del nuovo spirito è il prodotto di molte forme di civiltà (Bildungsformen), è l'intero ritornato in sé dalla sua successione ed estensione, ed è quindi divenuto il semplice concetto dell'intero ;
- la realtà effettuale del semplice intero consiste nel riconfigurare e sviluppare (entwickeln) i momenti passati nel loro nuovo elemento e significato ;
- il cominciamento del nuovo mondo è solo il semplice intero o il fondamento dell'intero: ma per la coscienza è ancora presente nel ricordo la ricchezza dell'esistenza precedente.

Nel primo punto si ha la determinazione epocale della formazione dello spirito, già anticipata da Hegel definendo l'inizio della formazione culturale come l'elaborazione (Herausarbeiten) dell'immediatezza della vita sostanziale.²⁵⁶ Anche in questo passo l'attività formativa dello spirito viene definita come "un lavoro". Qui Hegel approfondisce la struttura del trapasso da un mondo sostanziale all'autocoscienza e quindi alla scienza stessa. Il termine del trapasso è "Übergang" e l' "Übergehen" è la dinamica specifica delle determinazioni logiche dell'"Essere", che nel passo precedente era espressa nei termini pressoché equivalenti dell'"essere-oltre" e dell'"oltrepassare".

Il secondo punto sviluppa il concetto che dà il titolo al passo: il cominciamento del nuovo mondo non è la sua interezza compiuta e la sua realtà effettuale. Si tratta evidentemente di un approfondimento della confutazione dell'opinione, che riconduceva l'intero al suo risultato finale, mentre l'intero effettuale è

²⁵⁴ F19(15),20(17),21(18).

²⁵⁵ L53(51)sgg.

²⁵⁶ F11(4).

l'attuazione del suo fine e il divenire del suo risultato. Tutto questo si compirà nell'affermare la verità come l'intero che diventa se stesso, cioè il Soggetto.²⁵⁷

In questo caso la consistenza dell'intero è presente in quanto essa opera nella storia. La confutazione si conferma a sua volta come "lo sviluppo del principio e quindi il completamento della sua manchevolezza" (die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit); la confutazione è quindi la dimostrazione che il principio fondamentale è solo il cominciamento e la sua mancanza della completezza propria dell'intero.²⁵⁸ Pertanto il principio fondamentale è solo l'inizio della totalità, pieno solo della sua indigenza ed esigenza di essa; ma questa sua negatività manchevole è altrettanto motrice e quindi mediatrice. La confutazione non è altro che la configurazione dell'ineguaglianza verso se stessa, cioè del suo riflettersi²⁵⁹.

Si noti che nel secondo punto il cominciamento viene definito come "immediatezza", che è il primo attributo dell'essere iniziale della Logica.²⁶⁰

Inoltre il termine ultimo del processo e del mondo dello spirito è costituito dalla scienza. Da ciò possiamo ricavare la compresenza della componente logica iniziale e della componente fenomenologica finale della totalità.²⁶¹

Dagli ultimi tre punti ci aspettiamo di ricavare il significato di questa compresenza. Nel secondo punto il concetto fondamentale dell'intero nuovo mondo - cioè il suo principio - è stato definito come mera immediatezza iniziale, incompiuta e ineffettuale, e quindi come la parte iniziale dell'intero. A questa definizione negativa e privativa del cominciamento storico Hegel aggiunge una definizione generativa: il cominciamento o il concetto dell'intero è il prodotto di molte "Bildungsformen". Dunque il cominciamento dell'intero è altrettanto un risultato, mediato e prodotto dalle molteplici formazioni culturali che esso presuppone; ma com'è possibile conciliare il carattere iniziale e quindi immediato del cominciamento con la sua mediazione e produzione storica ?

Poco più avanti Hegel sostiene che

²⁵⁷ F19(15). A partire da questo punto ciò che ordinariamente si intende come soggetto, cioè il singolo individuo e il termine della proposizione cui il predicato si riferisce, verrà espresso col carattere iniziale minuscolo. Al contrario la Soggettività, nel modo in cui essa viene specificamente delineata a partire dalla Prefazione, verrà espressa col carattere maiuscolo. Questo al fine di evitare un'ambiguità che, dato il carattere diametralmente opposto dei due concetti (almeno dal punto di vista hegeliano), causerebbe un totale fraintendimento del testo.

²⁵⁸ F21(18).

²⁵⁹ F29(29).

²⁶⁰ Cfr. E86.

²⁶¹ Cfr. i luoghi indicativi del rapporto tra il risultato della Fenomenologia e il cominciamento della Logica : L7(6) sgg., L32(29) sgg., L54(53) ; HE36.

- “il vero è (...) il circolo che presuppone e ha all’inizio la propria fine come proprio fine”, e solo attuando la propria fine effettua se stesso²⁶² ;
- in quanto il cominciamento contiene in sé il proprio fine, il risultato coincide con il cominciamento stesso e il fine attuato è il cominciamento immediato ch’è ritornato in se stesso²⁶³.

Innanzitutto è chiaro che il dilemma tra l’immediatezza e la mediatezza del cominciamento viene pensato da Hegel nei termini della circolarità; si tratta di una circolarità storica, purché come storia non si intenda un’accidentalità vettoriale, bensì il divenire se stesso dello spirito e del pensiero. Se il cominciamento ha in sé il proprio fine ed è finalizzato ad esso come la propria fine, allora l’atto del cominciare, del divenire e del risultare non può essere che il negarsi della potenzialità del presupposto, che è contemporaneamente l’atto del suo manifestarsi o la confutazione che sviluppa e completa il principio: il divenire ciò che esso è.

La struttura di questa dinamica è evidentemente l’autoreferenzialità negativa che vige tra il presupposto e il suo manifestarsi, tra la potenzialità e il suo attuarsi. Se questa struttura non fosse circolare, il fine non potrebbe essere contenuto nel cominciamento e il risultato non potrebbe coincidere col fine, e quindi nell’attuarsi del fine il cominciamento non ritornerebbe in se stesso. In questi termini si prefigura la circolarità dell’avanzamento scientifico in quanto ritorno al principio fondamentale originario e immediato, che produrrebbe il cominciamento, il quale però sarebbe altrettanto il fondamento immanente a ogni sviluppo deduttivo.²⁶⁴

Nell’”Introduzione” alla “Scienza della logica” si ha il definitivo ancoramento - anche dal punto di vista dell’ordine della trattazione - tra il problema dell’immediatezza del cominciamento e il rapporto Fenomenologia-Logica²⁶⁵. Per Hegel la Fenomenologia produce il concetto della scienza come suo risultato, e questa produzione ad opera della coscienza è l’unica possibile giustificazione del concetto della scienza.²⁶⁶ L’inizio assoluto di una scienza non sarebbe che una pretesa arbitraria dell’opinione, che in questo caso prescinderebbe dall’intero fissandosi a un’immediatezza iniziale esaustiva e autosufficiente, cioè assoluta, e si confermerebbe come l’organo della “Grundsätzlichkeit”. Dunque la deduzione del concetto della scienza pura coincide con la “Fenomenologia” che è quindi il presupposto della scienza

²⁶² F18(14).

²⁶³ F20(17).

²⁶⁴ L54(53) sgg. Hegel confermerà la circolarità della filosofia anche in HE36, L58(57) e E17.

²⁶⁵ L54(52) sgg.

²⁶⁶ L33-34(30), E36.

logica. Ma la logica è altrettanto la negazione dell'esteriorità e della contrapposizione negativa rispetto all'oggettività, è la negazione delle forme alienate il cui risultato è altrettanto immediato.²⁶⁷ Pertanto il carattere contemporaneamente immediato e prodotto del concetto del nuovo mondo prefigura il problema del rapporto Fenomenologia-Logica e conferma la compresenza della totalità fenomenologica e dell'elemento logico nella struttura che stiamo esaminando. È una compresenza ancora confusa e complessa, delle cui implicazioni Hegel non è forse ancora del tutto consapevole.

Ciò emerge in particolare nell'uso frequente ma non sempre univoco dei termini "concetto", "intero" e "semplicità". Innanzitutto va tenuta presente l'equivalenza dei termini "cominciamento", "concetto" e "fondamento": essi stanno a significare la mera potenzialità iniziale del nuovo mondo dello spirito. Al contrario la "semplicità" consiste nell'aver attuato la propria potenzialità, nell'essere divenuti ciò che si è e nel ritorno alla semplicità della propria immediatezza. Si tratta di un'immediatezza originariamente presupposta, alla quale si ritorna attuando la circolarità del divenire ciò che si è. Tale è l'immediatezza della coscienza sensibile, che mediante la negazione della propria alienazione produce l'immediatezza del semplice concetto della scienza, "ritorna" ad esso e giustifica la scienza in quanto semplice concetto divenuto. Il concetto della scienza è la negazione del presupposto che lo nega e la negazione di questa stessa mediazione, ed è quindi l'affermazione dell'immediatezza iniziale²⁶⁸.

Dobbiamo ora chiederci perché Hegel identifichi nel quinto punto il cominciamento o il fondamento dell'intero col semplice intero, e quindi - indirettamente - il semplice concetto col semplice intero. Se riconsideriamo la circolarità e la semplicità del divenire del concetto ne emergerà il carattere assolutamente autoreferenziale. L'unico modo che una struttura assolutamente autoreferenziale ha per potersi riferire alla molteplicità delle "Bildungsformen" della storia, alle forme alienate della coscienza e alle scienze particolari, è di "essere" essa stessa l'intero o la totalità delle forme, e di rapportarsi ad esse rapportandosi a se stessa.

La totalità è l'unica struttura che non presuppone altro che se stessa e che ha in se stessa il proprio contrario e ogni possibile molteplicità; ha però diversi gradi nel suo sapersi e quindi nel divenire la totalità che essa è. In questo senso il concetto dell'intero contiene già l'intero risultato, ma non lo è ancora divenuto;

²⁶⁷ L54(53-54).

²⁶⁸ Cfr. la definizione di negazione semplice in F18(14) e F38(43).

al contrario, la semplicità divenuta del concetto e dell'intero è perfettamente identica e indifferente, perché il concetto è ridivenuto l'intero eguagliandosi ad esso.

Questa concezione anticipa faticosamente ciò che nell'”Introduzione” all'”Enciclopedia” di Heidelberg verrà ribadito in modo più chiaro e radicale:

– la filosofia è un intero filosofico in ogni sua singola parte e ogni circolo della totalità è in sé totalità ;

– dunque l'intero è un circolo di circoli, ognuno dei quali è un momento necessario dell'intero filosofico, un particolare principio di un medesimo intero²⁶⁹.

È evidente non solo lo sviluppo della concezione jenese dell'organicità della vita dell'intero, ma anche il profondo cambiamento di significato che vengono ad assumere le tradizionali dicotomie immediatezza-mediazione, cominciamento-fine, parte-tutto. Questi termini diventano relativi nel senso dell'autoriferimento della circolarità riflessiva e della totalità.

È stato necessario delineare almeno in prima istanza le implicazioni reciproche tra l'immediatezza, la circolarità e la totalità per portare alla luce i termini che sono in gioco in questo passo e per tentare di interpretarlo.

Nel primo punto del passo si afferma che la nostra è l'età in cui lo spirito dissolve e interrompe l'intero mondo precedente e trapassa in una nuova figura. Si tratta del trapasso dall'intero mondo sostanziale e dalla compattezza dell'essere, come già sostenuto ne “L'attuale situazione dello spirito”. Qui si aggiunge che la sostanzialità è un intero e un mondo, e quindi sarà in grado di esercitare una azione formativa e produttiva nei confronti del cominciamento del nuovo spirito. Ciò coincide con la nostra affermazione del permanente significato sistematico della sostanzialità e della fissità dell'opinione.

Nel secondo punto si afferma il carattere incompiuto e ineffettuale del cominciamento del nuovo mondo e quindi il suo carattere immediato; ma nel terzo punto viene subito aggiunto che esso è prodotto e quindi mediato; inoltre esso viene definito come il concetto o il fondamento incompiuto della scienza o dell'intero mondo dello spirito.

Solo l'autocoscienza e l'essenza sono pensabili in questi termini in quanto

– in virtù del loro carattere riflessivo esse sono contemporaneamente immediate e mediate

²⁶⁹ E6, E8.

– l'autocoscienza è il fondamento della scienza²⁷⁰ e l'essenza è la forma incompiuta e ineffettuale dell'intero²⁷¹

– l'autocoscienza ha superato l'immediatezza sostanziale ed è il fondamento incompiuto della scienza e dell'intero mondo dello spirito, coerentemente a quanto esposto ne "L'attuale situazione dello spirito".

La riflessività dell'autocoscienza e dell'essenza costituisce il superamento della sostanza e manifesta la compresenza dell'intero fenomenologico e di quello logico, ma soprattutto configura per la prima volta in modo consapevole ed esplicito la circolarità della struttura dell'intero. Pertanto il terzo punto esprimerebbe il cominciamento del nuovo spirito come il prodotto dell'autocoscienza, che si è riconosciuto in ogni forma alienata, da esso separata e ad esso contrapposta, e in questo modo è ritornato all'immediatezza logica del proprio essere iniziale.²⁷² L'intero sarebbe ritornato in sé dal trapasso della sua vita sostanziale, dall'opposizione della sua esperienza coscienziale, e diventando se stesso avrebbe riconquistato la semplicità propria dell'immediatezza iniziale.

Il fatto che il quarto e il quinto punto siano rivolti al passato dell'intero semplice conferma l'incertezza ambigua e labile del cominciamento del nuovo spirito, la cui effettualità non è ancora in grado di sviluppare le determinazioni logiche, bensì riconfigura la storia dei suoi momenti passati. Viene così confermata la configurazione dello spirito nel modo in cui era esposta al passo precedente: lo spirito è avviato sulla strada dell'autocoscienza che conduce all'elemento del puro sapere o alla scienza; ma in esso sono ancora predominanti la coscienza, il ricordo e la nostalgia della precedente esistenza sostanziale, e quindi la tendenza alla "ricostituzione della perduta sostanzialità e della compattezza dell'essere"²⁷³.

3.34 La ragione dispiegata mediante la riflessione è certa di essere ogni realtà: il fine del Soggetto è l'intero circolare

Se non ci si limita all'immediatezza formale di una parola, ma si pretende di enunciare una proposizione, essa contiene necessariamente un divenire,

²⁷⁰ F22(20).

²⁷¹ F19(15).

²⁷² L54(53-54).

²⁷³ F12(6).

un'alterità (Anderswerden) e quindi una mediazione²⁷⁴. Hegel definisce la mediazione come l'immediatezza dell'Io che diviene per sé riflettendosi in se stesso o negandosi²⁷⁵; la riflessione supera l'opposizione tra la potenzialità del vero e il suo divenire tale, attuandolo come risultato ritornato alla semplice immediatezza. In breve la mediazione è il riflettersi e l'effettuarsi del vero, il suo divenire ciò che esso è²⁷⁶.

Nell'ambito della mediazione, Hegel definisce la ragione dispiegata (gebildete Vernunft) come "il momento positivo dell'Assoluto"²⁷⁷, il quale ha elevato il vero a risultato conciliato con l'opposizione. Si esprimono così i tratti specifici della ragione: il dispiegarsi della ragione è il vero che diviene se stesso e poiché il vero è l'intero, necessariamente la ragione coincide con la certezza di essere ogni verità e ogni realtà²⁷⁸.

La razionalità è conciliata con l'opposizione perché nulla può esserle contrapposto e tutto deve essere compreso in essa: il razionale non ha contrario. La ragione, in quanto "momento positivo dell'Assoluto", si dimostra come il "momento speculativo o il positivo-razionale" dell'elemento logico²⁷⁹. Il risultato positivo deriva alla ragione dalla determinatezza del suo contenuto e della sua negatività²⁸⁰.

Hegel riesprime il dispiegarsi della ragione o l'attuarsi effettuale della potenzialità in sé definendo la ragione come "l'operare conforme a un fine" (das zweckmässige Thun). Il fine è l'immediato che muove se stesso senza essere mosso e in questo modo esso è Soggetto; la sua forza motrice è la pura negatività o il "per sé"²⁸¹. Questa definizione aristotelica del fine coincide con l'autonegatività originaria della sostanza e quindi con l'automovimento iniziale del contenuto sostanziale, col mediarsi dell'immediatezza.

È evidente che il fine può muoversi senza essere mosso, e restare quindi immediato, solo se esso ha ed è in se stesso il proprio cominciamento, la pura autonegatività ed effettualità, e il proprio risultato divenuto e dispiegato. Pertanto la ragione è ogni verità perché essa è contemporaneamente l'iniziale

²⁷⁴ F19(15).

²⁷⁵ F19-20(16).

²⁷⁶ Cfr. F18-19(14-15).

²⁷⁷ F19-20(16).

²⁷⁸ Cfr. F132(193): Hegel esprime la ragione come il medio del sillogismo e la coscienza dell'unità degli estremi. Inoltre la verità della ragione è il movimento del suo essere divenuto, cioè la riflessione (F133(194)sgg.)

²⁷⁹ E82.

²⁸⁰ E82, L38(36)sgg.

²⁸¹ F20(17).

potenzialità in sé del vero, l'atto del suo divenire se stesso e la sua finalità effettuata come risultato. La circolarità configura la pura autonegatività riflessiva di questo atto, che solo in quanto autoreferenziale - e quindi identico a se stesso nell'atto del suo divenire - può essere il ritorno alla semplice immediatezza del fine²⁸².

In questi termini le tesi hegeliane sulla Soggettività della sostanza e sul divenire se stesso dell'intero²⁸³ possono realizzarsi e unificarsi solo nell'assoluta negatività riflessa, che è la circolarità del tutto. Hegel stesso dichiara di effettuare questa sintesi nella ragione attingendo ad Aristotele, al concetto di potenza, alla pura attualità (entelecheia) e al "pensiero di pensiero"²⁸⁴. Egli esprime questa circolarità sostenendo che

- il risultato è lo stesso del cominciamento solo perché il cominciamento è fine²⁸⁵ ;
- l'effettuale è lo stesso del suo concetto solo perché l'immediato come fine ha in se stesso il Sé (das Selbst) o la pura effettualità²⁸⁶ ;
- il Sé, cioè il divenire ormai attuato, è uguale alla semplice immediatezza del cominciamento perché è il risultato ritornato in sé e perché è l'uguaglianza e la semplicità che si rapportano a sé²⁸⁷.

Queste affermazioni sviluppano la tesi che "il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale"²⁸⁸. In questo modo viene rigorosamente anticipata la concezione circolare del procedere scientifico nel modo in cui verrà esposta all'inizio della Scienza della logica²⁸⁹:

- il procedere è il ritorno al fondamento originario, quindi il risultato sarebbe piuttosto il principio immediato produttore del cominciamento
- d'altra parte il cominciamento della filosofia è il fondamento immanente a ogni suo successivo sviluppo, quindi il risultato sarebbe dedotto.

Come si vede, il carattere mediato inerisce parimenti alla potenzialità del cominciamento in quanto prodotto e all'attualità del risultato in quanto dedotto; questo conferma l'identità del cominciamento e del risultato²⁹⁰.

²⁸² Cfr. F19-20(16).

²⁸³ F19(15).

²⁸⁴ Cfr. Düsing, 1984 sul rapporto tra la Soggettività hegeliana e il "noesis noeseos" di Aristotele (pagg.305-313: "Hegels Interpretation von Aristoteles' Noesis Noeseos").

²⁸⁵ F20(17).

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ Ibidem.

²⁸⁸ F18(14).

²⁸⁹ L57(56)sgg.

²⁹⁰ Cfr. anche F14-15(9).

Qual è dunque l'immediatezza non derivata ma originaria ? Il risultato è definito dalla finalità attuata, effettuata o divenuta e il cominciamento non è che la potenzialità finalizzata; pertanto l'immediatezza che muove se stessa senza essere mossa può essere solo il fine, il puro atto del produrre e del dedurre in quanto pura negazione della potenzialità iniziale e del risultato divenuto inerte²⁹¹. Il fine è ciò nel quale e in virtù del quale tutto diviene; ma il fine in quanto tale è l'atto puro del divenire ed è quindi il permanere nella sua immediatezza.

Solo in questi termini il Soggetto diventa se stesso, diventa la verità e la totalità che esso è²⁹²: il Soggetto presuppone se stesso come sostanza immediata e inizialmente trovata "prima, al di sotto e al di fuori" (*prae-sub-ponere, vor-aus-setzen*) del suo essere pensato; ma la natura dell'essere presupposto è di negarsi come tale, cioè di essere pensato: solo pensando il proprio presupposto il Soggetto diventa se stesso e attua il proprio fine inizialmente presupposto.

Il puro atto del pensarsi esprime la pura negatività o la circolarità dell'essere e quindi il fondamento del procedere scientifico e della sua verità; solo in questo modo è possibile intendere il fine come

- l'immediato che muove se stesso,
- che non è mosso e la cui forza motrice è la pura negatività o l'atto del "per sé"
- che in questo modo è Soggetto.

In particolare è evidente che la pura finalità del pensarsi non può essere mossa che dalla sua stessa negatività, perché essa è la ragione che sa di essere ogni realtà, quindi non può esistere una causalità movente esterna e contraria alla totalità pensata, cioè una causalità realmente presupposta. Il presupposto è ciò che è prima e al di fuori del pensiero; ma il pensiero non è che il riflettersi della stessa immediatezza del presupposto, il pensarsi della stessa sostanza che in questo modo si riconosce come la totalità del pensare, nella quale l'esteriorità spaziale e temporale del presupposto viene circolarmente negata e ricompresa. In questo senso possiamo dire che la totalità hegeliana non presuppone nulla, perché ogni possibile presupposto è il suo stesso pensarsi e ogni sostanza è il suo stesso riflettersi; la totalità non presuppone nulla perché essa è tutto e tutto è pensato²⁹³.

²⁹¹ Per Hegel la realizzazione è la confutazione della presunta esaustività del cominciamento inteso come fondamento (F21(19)).

²⁹² Cfr. F18-19(14-15).

²⁹³ Se la totalità della sostanza è la circolarità del suo riflettersi, appaiono chiare le affermazioni di Hegel che il metodo è il riflettersi del contenuto, il quale lo pone e lo determina (L7-8(6)), e che il metodo è la coscienza della forma dell'automovimento interno

3.35 Soltanto lo spirito effettua il Soggetto, perché ricomprende tutte le figure fenomenologiche che lo costituiscono: solo allora il Soggetto sa di essere tale

L'ultima configurazione dell'effettualità della sostanza in quanto Soggetto è espressa da Hegel enunciando l'assoluto col termine teologico "Spirito", e affermando che "soltanto lo spirituale è l'effettuale"²⁹⁴. Se dunque la sostanza è effettuale solo in quanto essa è spirito, dovremmo porci questo interrogativo : perché la "pura negatività semplice" del Soggetto e la "riproducentesi eguaglianza" della verità²⁹⁵ non sono ancora sufficienti affinché la sostanza si realizzi ?

La trattazione dello spirito è suddivisa in due parti : nella prima parte lo spirituale sintetizza le note condizioni della Soggettività della sostanza, nella seconda lo spirito ricomprende analiticamente ed effettua circolarmente tutte le sue figure. Dunque il raffronto delle sequenze dovrà poterci indicare la specificità dello spirito.

Nella prima parte lo spirituale viene definito nei termini seguenti²⁹⁶ :

- l'essenza o l'essente in sé
- ciò che si relaziona ed è determinato, l'esser-altro (Andersseyn) e l'esser-per-sé (Fürsichseyn)
- ciò che nella determinatezza o nel suo esser fuori di sé (Aussersichseyn) permane in se stesso ossia ciò che è in sé e per sé (an und für sich).

L'essenza²⁹⁷ o l'in sé è l'unità originaria immediata della sostanza, "l'intatta eguaglianza e unità con sé, che non è mai seriamente impegnata nell'esser-altro e nell'estraneazione (...), l'universalità astratta, nella quale, cioè, si prescinde dalla natura di essa (dell'in sé) di essere per sé, e quindi, in generale, dall'automovimento della forma"²⁹⁸. L'in sé rappresenta l'unità e l'identità della sostanza spinoziana, che esclude formalmente la negatività dell'azione reciproca dei suoi accidenti²⁹⁹. Il per sé è la natura dell'in sé. L'automovimento della

del suo contenuto (L38(56)). L'automovimento interno del contenuto è appunto la negatività riflessa : la circolarità.

²⁹⁴ F22(19).

²⁹⁵ F18(14).

²⁹⁶ F22(19).

²⁹⁷ Qui il termine essenza non è usato nel suo significato logico specificatamente hegeliano ma nel senso della metafisica classica, platonica e aristotelica.

²⁹⁸ F18-19(14-15).

²⁹⁹ Cfr. Henrich, 1978 (p.212-219) e il ruolo dell'opinione che tenta di escludere la negatività dalla sostanza ; analogamente Düsing, 1984 (p.228-233).

forma “appunto perché la forma è essenziale all’essenza, quanto questa lo è a se stessa”³⁰⁰. Dire che la forma è essenziale all’essenza significa esattamente che la sostanza è effettuale solo in quanto essa è Soggetto, cioè affermare l’ineguaglianza e la negatività della sostanza verso se stessa (cfr. F29). L’”in sé per sé” è “la mediazione del divenir altro da sé con se stesso” o “la riflessione entro l’esser altro in se stesso” e la “riproducentesi eguaglianza”³⁰¹.

Così Hegel definisce lo spirituale sintetizzando la negatività determinata e riflessa e la Soggettività della sostanza in tre brevi proposizioni, che lasciano intravedere tutta la radicalità dell’intenzione hegeliana di ritornare “all’antico più antico”; il richiamo alla fisica e alla teologia di Aristotele viene a compiersi riesprimendo teologicamente come “Spirito” l’effettualità del Soggetto. Lo spirito è l’”in sé e per sé”, consapevole della totalità effettuale della sostanza; ma già la ragione era consapevole di essere ogni realtà e verità: dunque dobbiamo ricercare il motivo specifico per cui solo lo spirito può costituire l’effettualità del Soggetto.

Se il Soggetto è l’autonegatività circolare della sostanza, allora lo spirito potrà effettuare il Soggetto solo attuandone circolarmente il fine nel divenire se stessa da parte della totalità, inizialmente presupposta e finalmente pensata come il puro concetto. Se l’attuazione dello spirito non si mostrerà in grado di ricomprendere tutte le figure fenomenologiche, la Soggettività non sarà realmente effettuata nella sua totalità e nel suo essere pensata come concetto.

Esaminiamo dunque la definizione analitica dello spirito³⁰²:

- questo in sé per sé è tale dapprima solo per noi o in sé: è la sostanza spirituale ;
- esso dev’essere tale anche per se stesso: dev’essere il sapere dello spirito e il sapere di sé come spirito, cioè deve essere a sé come oggetto ma altrettanto immediatamente (eben so unmittelbar) come oggetto (Gegenstand) mediato, cioè superato (aufgehobener) e riflesso in sé ;
- l’oggetto è per sé solo per noi nella misura in cui il suo contenuto spirituale è tradotto da lui stesso ;
- ma nella misura in cui esso è per sé anche per se stesso, questa autoproduzione (Selbsterzeugen), il puro concetto, è per lui contemporaneamente l’elemento

³⁰⁰ F18-19(14-15). Qui emerge anche terminologicamente la radicalità del ripensamento hegeliano dell’ontologia : l’essenza non definisce più la natura degli enti, bensì al contrario la negatività pura della sostanza, cioè la Soggettività, costituisce la natura dell’essenza.

³⁰¹ F18(14).

³⁰² F22(19).

oggettivo, in cui esso ha il suo essere determinato (Daseyn); in questo modo nel suo essere determinato esso è per se stesso oggetto in sé riflesso ;

– lo spirito che si sa così sviluppato (entwickelt) come spirito è la scienza e questa è la sua effettualità (Wirklichkeit) e il regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento.

Il primo punto mostra che l'effettualità dello spirito è inizialmente solo in sé; ciò significa che il cominciamento sostanziale è solo la potenzialità immediata inattuata e inerte dello spirito. Eppure la sostanza è “sostanza spirituale”, che ha “in sé” la potenza dello spirito e l'energia di manifestarlo. Il fatto che la sostanza sia “per noi” spirituale non significa assolutamente che lo spirito viene posto nella sostanza mediante il nostro sapere assoluto; al contrario, lo spirituale è nella sostanza, e solo perché è in essa può essere per il “nostro” sapere di lettori già ben coscienti del percorso fenomenologico.

Qui il presupposto (Voraussetzung) non è certo la spiritualità della sostanza che è “nella” sostanza (benché come pura potenzialità); il presupposto è piuttosto il nostro cammino già percorso (vor) e il nostro sapere di coscienze che dal di fuori (aus) si accostano alla sostanza e sono in grado di riconoscervi la presenza specifica e inconfondibile dello spirito. Quindi il pronome personale che compare lungo l'intera estensione della “Certezza sensibile” non predetermina il cammino della coscienza con una sorta di “senno di poi”; al contrario è proprio il contenuto della coscienza a muovere e determinare se stesso “a momento e luogo dell'intero”³⁰³, fino a divenire e manifestarsi come l'intero dell'essere e del sapere, perfino di quel supponente sapere che si riteneva estraneo e distanziato rispetto al travaglio della coscienza e dell'apparire dello spirito. Alla fine non sarà tanto la Fenomenologia a dover giustificare il suo procedere, sarà piuttosto l'individuo a dover prendere posizione rispetto alla storia dello spirito³⁰⁴.

La prova decisiva dell'autosufficienza anipotetica della sostanza è costituita dal fatto che

- la coscienza sa solo ciò che è nella sua esperienza: la sostanza spirituale
- l'esperienza è la riflessione in sé dello spirito
- l'autonegatività della sostanza in quanto Soggetto è l'apparire dello spirito, il concetto e l'elemento del sapere³⁰⁵ ;

³⁰³ F38(43).

³⁰⁴ Cfr. F25(23).

³⁰⁵ F29(29).

– pertanto la sostanza è in se stessa la propria totalità e la propria misura³⁰⁶, e ha l'energia di diventare ciò che è³⁰⁷.

Il secondo punto esprime la necessità di effettuare lo spirito attuandone la potenzialità immediata: lo spirito ricomprende ora la coscienza e l'autocoscienza di se stesso. Il sapere dello spirito come oggetto a sé corrisponde alla coscienza della sostanza spirituale in quanto primo momento dello spirito; qui l'oggettività è ovviamente negativa e opposta rispetto al sapere proprio della coscienza³⁰⁸. Il sapere di sé come spirito media l'oggetto spirituale che era opposto (Gegenstand) alla coscienza di esso e lo supera nella sua riflessione in sé. L'immediatezza di questa mediazione riconferma l'originaria ineguaglianza o negatività della sostanza verso se stessa, cioè il riflettersi della sostanza che in questo modo produce in se stessa la propria autocoscienza³⁰⁹.

Il terzo punto conferma il fondamento della nostra analisi: la sostanza stessa produce il suo contenuto spirituale, che è per noi solo in quanto l'oggetto è per sé e si riflette in sé. Peraltro la proposizione ha un indubbio valore limitativo: la produzione dello spirito da parte dell'oggetto riflesso in sé limita il suo riflettersi e quindi la sua autocoscienza al per noi; ciò significa che la sostanza non è consapevole del contenuto spirituale che essa stessa produce, mentre “noi” siamo gli unici ad esserne consapevoli. È evidente che a questo livello l'autocoscienza della sostanza spirituale è ancora una struttura potenziale, ma inattuata, cioè ineffettuale in quanto spirito.

Il quarto punto enuncia che solo in quanto il prodursi del contenuto spirituale dà a se stesso esistenza oggettiva, solo allora esso sa di essere a se stesso oggetto riflesso, e quindi diventa consapevole di potersi e sapersi produrre. In questo modo il riflettersi della sostanza spirituale diviene consapevole della sua stessa riflessione, della sua esistenza oggettiva e della sua funzione produttiva di sé e di essere determinato. Ciò significa che l'autocoscienza è ormai certa di essere ogni realtà, in quanto essa stessa la produce, e viceversa; la consapevolezza dell'unità riflessiva e produttiva di tutta la realtà è, come noto, la ragione.

La ragione è l'assoluta negazione di qualunque presupposto nel pensiero concettuale: in essa ogni essere è saputo e pensato in quanto prodotto dalla ragione stessa. La ragione che, riferendosi al mondo, afferma “tutto è mio”

³⁰⁶ F59(75).

³⁰⁷ F20(17), F29-30(29).

³⁰⁸ Cfr. F29-30(28-29) : l'ineguaglianza dell'Io verso l'oggetto.

³⁰⁹ Cfr. F25(23), F29(29).

(benché illusoriamente)³¹⁰ rappresenta un momento fondamentale per la consapevolezza dell'unità dell'essere e del pensare: nell'elemento di questo sapere, definitivamente acquisito mediante l'itinerario del sapere apparente, la scienza costruirà il suo intero sistema³¹¹. A questo punto lo spirito sa di essere prodotto da se stesso, sa di essere ogni realtà e quindi di essere riflesso in ogni essere determinato o esistenza oggettiva (Daseyn).

Si noti che nelle proposizioni precedenti il soggetto era il termine "Gegenstand", cioè l'oggettualità specifica dell'opposizione fenomenologica; raggiunto il livello razionale, l'oggettività autoprodotta e riflessa in sé viene connotata dal termine "Daseyn", entità specificamente logica che quindi già si innesta nel fondamento logico del sistema scientifico. E' il termine che Heidegger riprenderà da Hegel e che utilizzerà in « Essere e tempo » per definire la condizione ontologica specifica dell'esistenza umana.

Il quinto punto costituisce il compimento della ricomprensione analitica delle proprie figure e del proprio sviluppo da parte dello spirito. Ormai lo spirito è consapevole del suo essere spirito e del necessario processo mediante il quale esso è divenuto se stesso o - che è lo stesso - si è effettuato scientificamente.

A questo punto "l'in sé per sé", come configurazione sintetica e ineffettuale dell'effettualità della sostanza³¹², è giunta al concetto e quindi all'esposizione veramente effettuale dell'effettualità del Soggetto in quanto "Spirito": "quello che è in sé e per sé è concetto saputo" e "il concetto come tale è quello che è in sé e per sé"³¹³.

3.36 La « Fenomenologia dello spirito » negandosi produce la vita dell'intero logico-speculativo come sistema scientifico. Il circolo hegeliano è l'autonegatività del Soggetto e la totalità finalizzata a negare la propria fine ricominciando il proprio inizio

Abbiamo iniziato l'analisi del passo in questione (F19) interrogandoci sul motivo per cui solo lo spirito può costituire l'effettualità del Soggetto. La risposta è che solo in quanto spirito il Soggetto sa di essere Soggetto nel senso

³¹⁰ F136(200)sgg.

³¹¹ Cfr. anche Lugarini, 1974.

³¹² Cfr. F18(14) e F22(19).

³¹³ L33(31).

più pieno e assoluto: sa di essere e di produrre tutta la verità e la realtà³¹⁴. Il Soggetto è diventato pienamente se stesso producendo e pensando tutto ciò che è, riflettendosi e riconoscendo se stesso nell'intero essere.

Nell'ultimo punto del passo Hegel ripete un concetto più volte ribadito nella Prefazione alla sua « Fenomenologia dello spirito »:

- il sapere e la verità sono effettuali solo in quanto sistema scientifico³¹⁵,
- “solo nel concetto la verità trova l'elemento della sua esistenza”³¹⁶ e
- “alla scienza è lecito organizzarsi soltanto mediante la vita propria del concetto”³¹⁷.

Dunque l'effettualità della sostanza in quanto Soggetto è lo “Spirito”; ma lo sviluppo dello spirito è il sistema scientifico e il concetto è il solo elemento nel quale la verità esiste. Il movimento dei momenti dello spirito “che in tale elemento si organizza in un intero è la logica o la filosofia speculativa”³¹⁸. Pertanto il regno che lo spirito si costruisce nel suo proprio elemento è il sistema scientifico, che espone il sapere e la verità mediante la vita del concetto e quindi secondo necessità³¹⁹. Così lo sbocco della sostanza viva è la vita propria del concetto.

Se ora ripensiamo al percorso dello spirito, ci accorgeremo che il processo del suo divenire se stesso genera contemporaneamente la riflessione dell'essenza e lo sviluppo del concetto³²⁰. L'intero fenomenologico produce il processo e la vita dell'intero tratto speculativo, trapassando in esso lo spirito nega se stesso e il proprio supremo mediano, in forza di ciò esso produce non solo il concetto della scienza come verità della coscienza³²¹ ma anche l'immediatezza dell'elemento logico e il carattere anipotetico e quindi autenticamente speculativo dell'”objectives Denken”³²².

Solo l'autonegatività fenomenologica garantisce l'immediatezza del cominciamento logico e solo la riflessività circolare del negativo costituisce e struttura l'identità del metodo e dell'oggetto nel pensiero di se stesso, col quale

³¹⁴ In ciò sembra riecheggiare il “verum et factum convertuntur” di Vico, ma soprattutto viene anticipata la celebre affermazione che “ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale, è razionale”, cfr. E6 nota.

³¹⁵ F11(4), F21-22(18-19).

³¹⁶ F12(5); cfr. anche F34(37).

³¹⁷ F38(43).

³¹⁸ F30(30).

³¹⁹ Cfr. F11(4), F38(43) e HE6.

³²⁰ Cfr. anche L7-8(6).

³²¹ L32-33(30).

³²² Cfr. L33(31) ; cfr. Fulda, 1966 ; nel secondo capitolo del saggio l'autore analizza il rapporto tra il "presupposto" fenomenologico e il cominciamento logico, che viene definito come "fatticità latente" ; cfr. anche Fulda, 1965 (p.79-105).

Hegel apre l' Introduzione alla "Scienza della logica"³²³ e definisce il pensiero concettuale della scienza filosofica.

Vediamo ora come Hegel definisce la filosofia in quanto intero e circolo della totalità: "Essendo la filosofia del tutto (durch und durch) sapere razionale, ciascuna delle sue parti è un intero filosofico, un circolo della totalità che si chiude in se stesso però l'idea filosofica vi è in una particolare determinatezza o elemento. Il singolo circolo, poiché esso è in sé totalità, spezza anche la limitazione del suo elemento e fonda una sfera più ampia"³²⁴.

In questi termini l'intero fenomenologico "fonda" la totalità sistematica senza inficiarne il carattere anipotetico e speculativo, perché il Soggetto in quanto Spirito è l'autonegatività circolare della totalità, della quale resta solo l'essere negato e pensato e quindi l'immediatezza logica iniziale³²⁵. L'ineguaglianza iniziale della sostanza verso se stessa si compie nell'autonegatività finale del Soggetto in quanto spirito, e il risultato del compimento circolare dell'intero fenomenologico non è il nulla della morte, ma il trapasso del limite e la fondazione della sfera più ampia: l'intero in quanto circolo dei circoli o totalità sistematica³²⁶. Nessuna disciplina filosofica, neppure la coscienza e la sua storia "è un inizio assoluto bensì un membro nel circolo della filosofia"³²⁷; quindi è evidente ancora una volta che è impossibile e inutile ricercare "il" cominciamento hegeliano mentre è possibile "stare a guardare" l'originarsi, il divenire e il trapassare della totalità e ripensare non "il" cominciamento immediato e speculativo, bensì la negatività che il circolo presuppone e alla quale è finalizzato come alla propria fine³²⁸.

Abbiamo già mostrato nel corso di questo capitolo che la negatività è necessariamente autoreferenziale e riflessiva e quindi ad essa pertengono necessariamente i caratteri dell'autosuperamento e della circolarità. Abbiamo poi appreso che la circolarità è la struttura della totalità e che essa definisce lo spirito e l'intero sviluppo della scienza³²⁹. Dunque la negatività è la struttura e la finalità dell'intero filosofico in quanto circolo della totalità.

Solo in questi termini è possibile

- che l'ineguaglianza iniziale della sostanza diventi il negarsi dello spirito

³²³ L27(23).

³²⁴ HE6 ; cfr. anche E15.

³²⁵ L33(31).

³²⁶ HE6.

³²⁷ HE36.

³²⁸ F18(14).

³²⁹ E6, E8, E17 ; L58(57).

- e che la fine della coscienza non sia il nulla della morte ma la vita del concetto, e che essa coincida con l'inizio logico dell'idea nell'elemento del pensiero.

Se la negazione è determinata e se il risultato contiene il fine iniziale³³⁰, allora la totalità finisce ricominciando, rieffettuando il proprio fine e ridivenendo il proprio Sé in una circolarità sempre più totalmente riferita a sé e al mondo. La riflessività autosuperata del negativo fonda il ricominciamento logico.

La circolarità del tutto non va intesa come la mera negazione della differenza, la quale porterebbe all'affermazione dell'identità³³¹ e alla riduzione della circolarità ad una sorta di « puntiformità » esclusiva e quindi autocontraddittoria; essa non va intesa neppure come la mera negazione dell'identità, che implicherebbe l'infinità vettoriale e alienante della morte.

La circolarità del tutto va intesa piuttosto come l'autonegatività pura propria del Soggetto, cioè come l'intero organico dell'identificarsi e del differenziarsi nel loro reciproco negarsi: Hegel definisce il "Grund" appunto come "l'unità dell'identità e della differenza" e "l'essenza posta come totalità"³³².

La circolarità hegeliana è inizialmente finalizzata alla propria fine ma essa, in quanto autonegatività, è il finire già autosuperato e risorto perché circolarmente o riflessivamente chiuso all'esperienza radicalmente alienante della morte. Come già si diceva, l'intero hegeliano è sempre già ricominciato perché non è mai interamente finito, è eternamente risorto perché non è mai realmente morto.

3.37 Il cominciamento logico è il superarsi del presupposto fenomenologico nell'immediatezza del puro essere e del pensare. La negatività pura è l'origine della circolarità dell'intero, ed è quindi l'unica realtà in grado di fondare la totalità sistematica

Hegel si occupa specificamente del cominciamento della scienza nello scritto "Con che si deve incominciare la scienza ?" che precede pressoché direttamente la prima triade logica nella scienza della logica. Il filosofo definisce la logica come la scienza pura dell'Idea³³³, analogamente alla definizione che ne darà nell'Enciclopedia di Heidelberg³³⁴. L'idea viene intesa come "la certezza fattasi

³³⁰ L37-38(36), F20(17).

³³¹ In questi termini la intende ad esempio Rametta, 1992 che parla di "ripiegamento nell'identità".

³³² E121.

³³³ L55(53).

³³⁴ "La logica è la scienza dell'idea pura cioè dell'idea nell'elemento astratto del pensiero" (HE12).

verità”³³⁵ o la certezza che conosce l’oggetto come se stessa e quindi è la negazione (Vernichtung) della soggettività negativa, estranea e opposta all’oggettività³³⁶. Dunque il cominciamento della logica

– è l’autonegatività della soggettività coscienziale nel Soggetto³³⁷

– conferma che la filosofia presuppone che il pensiero si trovi nello spirito autocosciente per poter cominciare³³⁸,

– ma conferma anche il carattere riflessivo e quindi autonegativo del presupposto.

Sarà in grado la negatività riflessa dello spirito di ricostituire la semplice immediatezza iniziale dell’essere? Hegel stesso sostiene che “semplice immediatezza” è una espressione propria della riflessione, riferita alla differenza del mediato e quindi inadatta a definire il cominciamento³³⁹. A questo punto Hegel dimostra che il cominciamento è il puro essere³⁴⁰:

– l’essere è il cominciante (das Anfangende), sorto attraverso una mediazione che è contemporaneamente il superamento di se stessa (Aufheben ihrer Selbst) rispetto al risultato fenomenologico presupposto

– il cominciamento immediato della logica è “il pensare come tale” inteso come risoluzione (Entschluss, cfr. anche HE36)

– il cominciamento dev’essere assoluto cioè non deve presupporre nulla che lo medi, né avere un fondamento, ma dev’essere esso stesso il fondamento dell’intera scienza (Grund der ganzen Wissenschaft)

– pertanto il cominciamento dev’essere l’immediato e indeterminato: il puro essere.

Questo passo, che Hegel considera un’esposizione compiuta del cominciamento logico, ne espone le condizioni, il significato e il fatto che solo l’essere o il pensare puro soddisfano quelle condizioni. Innanzitutto l’essere è ciò che inizia dal negarsi e quindi dall’autosuperarsi dell’intero presupposto fenomenologico; l’essere coincide col negarsi della mediazione fenomenologica, nell’immediatezza logica che è appunto l’essere. Ciò significa che il cominciamento è il negarsi dell’essere presupposto nell’essere pensato e quindi

³³⁵ L55(53) ; cfr. anche F58(73).

³³⁶ L54-55(53-54).

³³⁷ L55(54) : la certezza “ha anche abbandonato il sapere di sé come qualche cosa che stia di contro all’oggettività e ne sia soltanto la negazione, si è spogliata di questa soggettività ed è una con questo suo spogliarsi (Entäusserung)”.

³³⁸ Cfr. F22(20) e L33(31).

³³⁹ L55(55) ; Henrich, 1965 fonda la sua analisi del cominciamento logico proprio su questa considerazione e sulle sue implicazioni teoretiche.

³⁴⁰ L56(55).

nell'assoluta identità dell'essere o pensare puro, "cioè la completa mancanza di presupposti su tutto"³⁴¹.

Il passo dimostra con estrema chiarezza la nostra ipotesi

- che il negativo è pura riflessione e autosuperamento,
- e che la negatività pura è l'origine della circolarità dell'intero, ed è quindi l'unica realtà in grado di fondare la totalità sistematica.

L'essere è il cominciamento assoluto, perché è il negarsi dell'intero presupposto fenomenologico nel puro pensare, ed è quindi il negarsi della mediazione fenomenologica nell'immediatezza logica; pertanto l'essere non presuppone nulla che lo medi. Ma l'essere iniziale in quanto negarsi e pensare non è il vuoto nulla, perché in tal caso il cominciamento sarebbe il nulla e non potrebbe incominciare né fondare nulla, dato che « ex nihilo nihil fit », come recita la celebre tesi agostiniana che Heidegger riprenderà soprattutto nel breve trattato « Che cos'è metafisica ? ». L'essere iniziale è la negatività riflessa, autosuperata e quindi circolare che non presuppone nulla, non solo perché è la stessa negatività del tutto, ma soprattutto perché è il ricominciamento della totalità nel pensiero, e non ha contrario perché il pensiero vive ormai nell'elemento dello spirito autocosciente e quindi è sempre in grado di riconoscere in sé il proprio altro³⁴². Pertanto l'essere in quanto pensiero è il fondamento dell'intera scienza, perché è la totalità iniziale del sistema e nel contempo ricomprende la totalità della coscienza senza presupporla, appunto perché la totalità è unica e l'elemento fenomenologico e logico sono cooriginari e non estrinseci. Al contrario il presupposto richiederebbe l'estrinsecità nello spazio e un rapporto consecutivo nel tempo.

È evidente che la determinatezza e la circolarità del negativo svolgono il ruolo letteralmente fondamentale nel contesto del cominciamento logico. Senza analizzare il rapporto tra negatività, finalità e Soggettività sarebbe stato impossibile intendere l'inizio hegeliano. Infatti dopo il passo che abbiamo considerato Hegel sente il bisogno di dimostrare la circolarità dell'avanzamento scientifico nel modo ormai noto³⁴³. Potremmo perfino immaginare il cominciamento logico come il contemporaneo spezzarsi dell'intero circolo coscienziale e come il suo essere ricompreso nella stessa, ma "più infinita" totalità logica del pensiero.

³⁴¹ HE36 ; cfr. il commento di Fulda, 1965 (p.25-41) allo scetticismo come introduzione alla scienza ; l'autore basa la sua analisi soprattutto su questo passo.

³⁴² Cfr. il commento al passo precedente L54-55(53-54).

³⁴³ L57-58(56-57).

L'immediatezza, che abbiamo definito come la specificità della sostanza, è presente nel trapassare dell'intero circolo nella totalità che lo comprende; l'immediato fenomenologico è dato dalla sostanza spirituale nella sua disuguaglianza da se stessa, il risultato fenomenologico dello spirito è il suo negarsi nell'immediatezza iniziale dell'essere e il cominciamento logico è appunto l'immediatezza di questo negarsi. Questo dimostra non solo la coincidenza del cominciare e del finire nel trapasso della circolarità alla propria totalità più ampia, ma anche la permanenza dell'immediatezza sostanziale anche nell'elemento del pensiero. Questa presenza è confermata dal ruolo dell'opinione, organo della fissità sostanziale, nel cominciamento logico e in molti altri luoghi del sistema.

Il ruolo della sostanza è certo radicalmente mutato rispetto al contesto della Fenomenologia, per il fatto di trovarsi ormai nell'elemento del pensare identico all'essere. Si tratta però di modificazione e non di annullamento, perché la specificità della sostanza non consiste nel differenziare l'essere dal pensare (anzi, come già si diceva, li comprende entrambi), bensì nell'immediatezza ineffettuale con cui tratta queste realtà³⁴⁴.

3.38 L'essere è la massima astrazione dell'Assoluto e il nulla iniziale non è il vuoto, ma la pura potenza della negatività determinante dell'intero.

La negatività circolare del Soggetto è il fondamento dell'intero filosofico e della relazione essere-essenza

Dopo aver considerato in prima istanza le condizioni, la struttura e la definizione del cominciamento della scienza, dobbiamo analizzarne la reale consistenza. Analizziamo dunque l'unico passo del "Con che si deve incominciare la scienza?" che anticipa la triade logica iniziale introducendo elementi estremamente utili alla nostra analisi³⁴⁵:

- il cominciamento non è il puro nulla, ma un nulla che deve diventare qualcosa e da cui qualcosa deve uscire ;
- dunque il cominciamento contiene entrambi ed è l'unità di essere e nulla, e contemporaneamente essere e non essere.

Le prime due affermazioni del passo contengono già degli elementi letteralmente fondamentali riguardo al cominciamento. Il cominciamento incomincia indubbiamente dal nulla, perché esso è assoluto e quindi anipotetico.

³⁴⁴ Cfr. F18(13-14).

³⁴⁵ L60-61(59-60).

Ma Hegel stesso specifica oltre ogni dubbio che il nulla iniziale non è il puro nulla e quindi il vuoto³⁴⁶. Il nulla che deve diventare qualcosa è la pura potenza e l'energia del negativo, l'autonegatività che è in grado di negare il suo stesso essere presupposto e mediato e di farlo divenire "qualcosa": l'essere, il pensare, l'immediatezza che costituisce il cominciamento logico.

L'autonegatività, essendo identica al suo stesso riflettersi in sé, come è stata in grado di negare la mediazione nell'immediatezza, sarà altrettanto in grado di negare l'immediatezza nella negazione, incominciando in questo modo la funzione determinante del pensiero in quanto totalità e la determinatezza della stessa negazione. L'identità di questo riflettersi è il puro pensiero dell'essere. Pertanto il cominciamento è l'unità e l'identità dell'essere e del negativo, che nel riflettersi e quindi nel negarsi sono l'atto stesso del divenire³⁴⁷.

La seconda parte del passo dimostra che nel cominciamento l'essere e il nulla sono diversi, ma in unità indifferente³⁴⁸:

- il cominciamento è un non essere che si riferisce all'essere come ad un altro (auf ein Anderes) ed è l'essere che supera il non essere come un opposto a lui (als ein ihm Entgegengesetztes); dunque nel cominciamento l'essere e il nulla sono diversi
- ciò che comincia è già e contemporaneamente non è ancora; dunque il cominciamento è l'unità indifferente degli opposti
- pertanto l'analisi del cominciamento ci dà il concetto dell'unità di essere e non essere o, in forma riflessa, dell'essere-differente e del non essere-differente o l'identità dell'identità e della non-identità
- questo concetto è la prima definizione dell'Assoluto, la più pura e la più astratta, rispetto alla quale tutti gli ulteriori sviluppi sono solo definizioni più determinate di questo Assoluto.

³⁴⁶ Si veda l'interpretazione del nulla iniziale in Hegel da parte di Heidegger, 1938/39 e Sartre, 1943. Inoltre si pensi al proverbio tedesco "Nichts ist schon Etwas", che nell'ambiguità dell'aggettivo sostantivato sembra confermare l'ironica convinzione di Nietzsche - ripresa poi da Heidegger - secondo la quale i tedeschi sarebbero hegeliani anche se Hegel non fosse mai nato.

³⁴⁷ Adorno, 1966 (pag. 141) scrive riguardo al cominciamento hegeliano: "l'identità può essere predicata in modo dotato di senso, cioè più che tautologico, soltanto del non identico: soltanto come identificati l'uno con l'altro, grazie alla loro sintesi, i momenti diventerebbero non identico. Da ciò deriva quell'inquietudine nell'affermazione della loro identità che Hegel chiama divenire: essa vibra in sé".

³⁴⁸ L60-61(59-60).

A conferma di come vada inteso il nulla iniziale, si noti che in questa seconda parte del passo Hegel non usa più il termine “Nichts” bensì “Nichtsseyn”, che designa l’essere iniziale in quanto pura negatività o l’essere negativo. Il primo punto dimostra che la negatività dell’essere iniziale è irriducibile alle determinazioni riflessive dell’alterità, dell’alterità e dell’opposizione, perché è proprio l’automovimento del negativo (il divenire stesso dell’essere e del non essere) a produrre e generare quelle determinazioni. Ancora una volta, quella che era la diseguaglianza verso se stessa della sostanza si mostra come l’origine della differenza e dell’opposizione³⁴⁹: il negarsi dell’identico origina la differenza e non viceversa, come Heidegger riteneva³⁵⁰. Ormai l’orizzonte coscienziale è superato e le pretese della coscienza si possono intravedere solo in controluce, superate nella trasparenza logica già iniziale.

I primi due punti dimostrano che l’autonegatività iniziale dell’essere è la potenzialità ineffettuale della totalità del pensiero, è l’essere che è potenzialmente la totalità, ma non è ancora nulla di ciò che può essere attuandosi ed effettuandosi. Per questo l’essere è la negazione della sua potenzialità nel senso del suo superamento o, che è assolutamente lo stesso, l’essere è il divenire ciò che è: la totalità del pensiero³⁵¹. L’immediatezza e l’indeterminatezza dell’essere iniziale non sono quindi la negazione di determinazioni riflessive presupposte, o meglio posposte³⁵², qual era l’opposizione rispetto all’opinione ; esse sono piuttosto la negatività propria di ciò che è la pura potenzialità di sé (l’in sé) rispetto alla sua totalità attuata e dispiegata (per sé), sono cioè la negatività e l’opposizione dell’essere rispetto al suo essere divenuto tutto ciò che esso è³⁵³.

Il cominciamento in quanto *coincidentia oppositorum* conferma l’identità riflessa del negativo e la consistenza della totalità in quanto contemporanea sostanza e Soggettività, negazione dell’identico nell’alterità della differenza e riflessività autosuperata e circolare del negativo. In questi termini possiamo toccare con mano la vita della scienza nell’elemento dello spirito e del pensiero³⁵⁴.

Nel terzo punto Hegel non teme di esprimere l’unità dell’essere e del negativo nella forma riflessa della differenza e dell’identità, proprio perché l’assolutezza

³⁴⁹ F29-30(29).

³⁵⁰ Cfr. Heidegger, 1938-39 (p.17).

³⁵¹ Cfr. F18(14), F19-20(16).

³⁵² È questa la nota tesi di Henrich, 1964.

³⁵³ F19-20(16).

³⁵⁴ F22(20), L33-34(31).

del negativo consiste nella potenza della sua totalità di essere e divenire tutto, e quindi di non presupporre nulla. Alla fine del quarto capitolo abbiamo definito la circolarità del tutto come l'autonegatività propria del Soggetto e come l'intero organico dell'identificarsi e del differenziarsi nel loro reciproco negarsi; abbiamo anche notato che Hegel definisce il "Grund" appunto come "l'unità dell'identità e della differenza" e "l'essenza posta come totalità"³⁵⁵.

Pertanto ciò che Hegel considera come la prima definizione dell'Assoluto è contemporaneamente

- la Soggettività nell'elemento del pensiero
- la circolarità dell'intero filosofico
- il fondamento della totalità.

Il cominciamento, nella sua assolutezza, conchiude in sé la struttura, la consistenza e la configurazione della totalità; a ragione Hegel parla di "concetto" che definisce l'Assoluto perché in effetti l'essere iniziale "contiene" l'essenza e concepisce (benché con la massima astrattezza strutturale) l'Assoluto.

Il quarto punto, in cui lo sviluppo della scienza è descritto come il progressivo determinarsi del cominciamento, è comprensibile solo alla luce della concezione circolare del progresso scientifico (che Hegel ha appena esposto in L56 sgg.), secondo la quale l'avanzare (Fortgang) del cominciamento non è che la sua progressiva determinazione, rispetto alla quale esso è sempre il fondamento immanente (Grundlage). Ma il progressivo determinarsi del cominciamento è altrettanto il suo ritorno (Rückgang) a se stesso, al suo fondamento originario. Solo in questi termini la totalità è la potenzialità che si attua, l'essere che diviene se stesso senza presupporre altro che sé e il coincidere del cominciamento e del risultato nella totalità del fine: "Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale"³⁵⁶. Il fondamento della totalità è il fine, immanente all'intero sviluppo della scienza; il fine, come ormai noto, è il Soggetto, la pura negatività e quindi la circolarità dell'intero³⁵⁷.

La circolarità dell'intero filosofico riveste un significato fondamentale, non solo nel senso dell'assoluta totalità dei sistemi, ma anche in ambito intrasistemico.

³⁵⁵ E121.

³⁵⁶ F18(14) ; cfr. anche F20(17).

³⁵⁷ F20(17); Adorno 1966 (pag. 141) esprime così la negatività circolare della dialettica : "Come coscienza della non identità attraverso l'identità la dialettica è un processo non solo progressivo, ma anche retrogrado ; in questo senso la descrive esattamente l'immagine del cerchio".

Il passo che ora riportiamo è tratto dalla “Logica” che Hegel scrisse per la classe media del Ginnasio di Norimberga tra il 1810 e il 1811, circa due anni prima della stesura del primo libro della Scienza della logica (1812). L’esemplare chiarezza dello scritto non richiede commento e merita di essere letta come l’esprimersi della circolarità dell’intero filosofico nella relazione tra l’essere e l’essenza: “L’essere ha relazione, come immediato, con l’essenza, come mediato. Le due cose sono in generale, soltanto il loro essere consiste nel mostrare la loro essenza. L’essere si fa essenza, il che si può anche esprimere così: l’essere presuppone l’essenza. Ma anche se l’essenza in relazione all’essere appare come il mediato, l’essenza tuttavia è l’*originario*. In essa l’essere ritorna al suo fondamento; l’essere si supera nell’essenza. La sua essenza è in questo modo un divenuto o un prodotto, ma ciò che appare divenuto è anche l’originario. Il transeunte ha l’essenza a proprio fondamento e si sviluppa da essa”³⁵⁸.

È evidente che in un intero circolare l’atto del fondare coincide col divenire, che è un ritorno al fondamento originario e all’essenza dell’essere. La circolarità dell’intero coinvolge retroattivamente anche la relazione tra la Fenomenologia e il cominciamento logico³⁵⁹, ma quest’ultimo ha dimostrato

- di essere la pura negazione del presupposto fenomenologico
- di essere in grado di assorbire la mediazione fenomenologica nell’immediatezza della negatività
- di esserne quindi il fondamento originario e la totalità cooriginaria.

3.39 Il metodo speculativo dell' idea assoluta e la filosofia come circolo della totalità sistematica il quale ritorna a se stesso

Abbiamo analizzato finora la circolarità dell’intero filosofico in seno alla totalità fenomenologica, ai suoi estremi coincidenti (la sostanza spirituale e l’effettualità del Soggetto nello spirito) e al suo trapassare nell’elemento logico. Dobbiamo ora verificare la completezza della circolarità nell’ambito della totalità sistematica, almeno per quanto riguarda l’elemento logico del pensiero. Dovremo quindi considerare la natura della relazione tra la triade logica iniziale e l’ “Idea assoluta”. Ecco come Hegel definisce i termini del problema :

- “Il punto di vista che appare qui come immediato (cioè il cominciamento della filosofia) deve diventare, dentro la scienza, risultato, e propriamente risultato

³⁵⁸ “Propedeutica filosofica”, II. Logica (1810-11 per la classe media, par. 6, pag. 86).

³⁵⁹ L54sgg. , L59(55,58).

ultimo, nel quale essa attinge di nuovo il suo cominciamento e ritorno in sé. In questo modo la filosofia si mostra come un circolo ritornante in sé (ein in sich zurückgehender Kreis) (...)

- Questo è appunto il suo unico fine, la sua opera e la sua mira: giungere al concetto del suo concetto, e così al ritorno al sé e al completo appagamento”³⁶⁰.

Queste parole di Hegel enunciano con rigorosa chiarezza il compito dell’ultima parte del nostro lavoro; analizzeremo la triade logica iniziale alla luce dell’ ”Idea assoluta”, l’idea che ha se stessa come oggetto o (che è lo stesso) il concetto che intuisce il suo contenuto come se stesso³⁶¹ (“il concetto del suo concetto” di cui Hegel parla al termine del passo testé citato). Ancora più precisamente possiamo definire l’idea assoluta, nella sua assoluta trasparenza, come il metodo speculativo dell’elemento logico (des Logischen) che intuisce i suoi momenti: il cominciamento, il procedere (Fortgang) e la fine³⁶². L’interrogativo che muove la nostra analisi è se la filosofia sarà effettivamente in grado di mostrarsi come “un circolo ritornante in sé” , e quale sia il ruolo del negativo nella circolarità.

3.40 Il riflettersi del negativo è la storia del divenire della differenza essere-nulla e dell’intero circolare.

Il procedere del metodo speculativo è la riflessione immanente del contenuto e il divenire della circolarità dell’intero filosofico

Consideriamo ora il divenire in quanto unità di essere e nulla³⁶³:

- il vero è che l’essere e il nulla sono già trapassati (übergangen) l’uno nell’altro, peraltro essi non sono lo stesso ma sono inseparabili e ciascuno di essi sparisce nel suo contrario (Gegenteil) ;
- pertanto la verità dell’essere e del nulla è il divenire in quanto movimento del loro immediato sparire l’uno nell’altro ;
- in questo movimento l’essere e il nulla sono differenti, ma di una differenza che si è altrettanto immediatamente risolta.

A ciò va aggiunta l’unica affermazione sull’essere che il metodo speculativo del cominciamento non ha ancora contemplato: l’ulteriore determinazione dialettica dell’essere è un trapassare in altro, è contemporaneamente un esporsi del concetto in sé e un insearsi e approfondarsi dell’essere in se stesso³⁶⁴.

³⁶⁰ E17.

³⁶¹ Cfr. E236, E237.

³⁶² E238 sgg., HE185 sgg.

³⁶³ L69-70(71).

³⁶⁴ E84.

Se riconsideriamo l'analisi del cominciamento in quanto unità di essere e nulla, svolta da Hegel nel "Con che si deve incominciare la scienza?"³⁶⁵, otterremo la definizione genetica del divenire; rispetto ad essa, il passo presente si pone coerentemente come la definizione dinamica del divenire, e quindi come uno sviluppo e un approfondimento organico. Geneticamente, il cominciamento è l'unità e l'identità dell'essere e del negativo, dell'essere-differente e del non-essere-differente, dell'identità e della non-identità: questo concetto è la prima definizione dell'Assoluto³⁶⁶. Dal punto di vista dinamico, l'unità indifferente degli opposti viene radicalizzata in senso immanente: non vi è più separazione tra l'indistinguibilità dei termini - posta nel terzo termine dell'unità - e la differenza propria dei termini stessi (essere e nulla), perché il divenire è il movimento del reciproco essere-trapassato di ciascuno dei termini nell'altro (essere e nulla, differenza e indifferenza, identità e non-identità). Il divenire, l'essere e il nulla, l'identico e il differente sono ciascuno la condizione senza la quale nessuno degli altri può darsi; se si prescinde dall'identico, nessun essere può essere trapassato e divenuto; se si prescinde dal divenire, l'essere e il nulla non sono loro stessi, ma la loro mera astrattezza priva di senso, che come tale non può essere identica né differente. Pertanto ciascuno di questi termini rientra nella definizione dell'altro.

A questo punto consideriamo che il negativo ha negato la mediazione fenomenologica nell'immediatezza del cominciamento logico e ha negato l'immediatezza iniziale dell'essere nel divenire in quanto mediazione; in quest'ultima fase l'indeterminatezza dell'essere consisteva nell'assenza della determinatezza riflessiva. Possiamo dunque ipotizzare che il divenire sia il riflettersi del negativo. La riflessione conchiude indubbiamente l'essere immediato e il pensare puro, il movimento e il divenire come "atto del mediare"³⁶⁷ ed è proprio l'unità dell'identità e della differenza e, come ormai noto, la sostanza in quanto Soggetto.

La nostra tesi di fondo è che la negatività assoluta, in quanto riflessione, costituisce la circolarità dell'intero filosofico. La dimostrazione di questa tesi richiede di verificare

- l'affermazione del divenire come negatività, riflessione e procedimento della scienza
- l'esplicita tematizzazione della circolarità del procedimento epistemologico e della totalità sistematica.

³⁶⁵ L56-58(59-60).

³⁶⁶ L60(60).

³⁶⁷ F19-20(16).

Hegel risponde a questi problemi nel secondo momento del metodo speculativo che è il procedimento (Fortgang)³⁶⁸:

- il concetto in sé è l'immediato e la sua immediatezza costituisce la sua determinatezza
- perciò l'immediato è la dialettica dell'abbassare la sua immediatezza a semplice momento, quindi è il negativo del cominciamento o il primo posto nella sua determinatezza
- questo è il momento della riflessione o della dialettica immanente, mediante la quale è posto soltanto ciò che è contenuto nel concetto immediato.

Il procedimento considera l'immediatezza del concetto in sé come la sua determinatezza potenziale, privativa rispetto alle determinazioni riflessive dell'essenza e negative rispetto al suo divenire attuale. La negatività attiva si riflette e retroagisce abbassando l'immediatezza iniziale a semplice momento: ciò significa che il divenire è la riflessione che nega il cominciamento ed è il ritorno alla semplicità³⁶⁹. In questo modo l'inizio è diventato il risultato³⁷⁰ mediato e determinato e l'ultimo, il divenire stesso, è il mediare e il ritorno dell'essere al suo fondamento originario e primario.

Se non riconosciamo che il momento del procedere è il divenire della circolarità, sarà impossibile intendere l'essenza dell'essere³⁷¹; al contrario, alla luce della concezione circolare del procedimento scientifico e del vero in quanto divenire e circolarità³⁷², il metodo speculativo dell'idea assoluta rivela la sua potenza esplicatrice della totalità.

Si potrebbe obiettare che il testo non nomina esplicitamente la circolarità né il divenire. Benché Hegel tematizzi la circolarità nei paragrafi immediatamente successivi (E241-242), conviene affrontare subito questa obiezione citando due passi tratti dalla "Prefazione" alla Fenomenologia, perché essi non solo confermano e sviluppano la nostra tesi, ma soprattutto dimostrano testualmente la cooriginarietà logico-fenomenologica e il senso profondamente hegeliano di ciò che lo scrittore viennese Karl Kraus esprimerà nell'aforisma "La meta è l'origine". Ecco il primo passo in questione: "I pensieri divengon fluidi quando il puro pensare, questa immediatezza interiore, si riconosce come momento (...) e deve abbandonare il *fisso* del suo autoporsi (Sichselbstsetzen). (...) Mediante siffatto movimento i puri pensieri divengon *concetti* e soltanto allora sono ciò

³⁶⁸ E239-241 ; HE186-187.

³⁶⁹ F19-20(16).

³⁷⁰ Cfr. E17.

³⁷¹ Cfr. il testo citato, tratto dalla "Propedeutica filosofica", pag. 86, § 6.

³⁷² F18(14).

che essi veramente sono: automovimenti, circoli; sono ciò che la loro sostanza è, essenze spirituali (geistige Wesenheiten)”³⁷³. Quando i pensieri abbandonano il momento della fissità sostanziale propria dell’opinione, essi diventano ciò che la loro sostanza è: essenza, spirito e circolarità, che sola rende possibile la spiritualità della sostanza³⁷⁴. Come si vede, la circolarità dell’intero filosofico è totale: la sua tempestosa potenza è tale da rispingere il pensiero, giunto a concepirsi nell’idea assoluta, alla sua origine sostanziale e spirituale, quasi a ricordarci che solo il ritorno alla polvere ci eleva all’essenza dello spirito.

Sempre nella Prefazione alla sua Fenomenologia, Hegel definisce la determinatezza come l’anima automoventesi dell’essente, il divenire e il farsi immanente contenuto di se stesso, ma anche il farsi un momento di se stesso: “in questo ritorno in se stesso la negatività è il divenire della semplicità determinata”³⁷⁵. Ciò significa che la negatività dell’essere è il divenire se stesso, cioè la circolarità del ritorno a se stesso. Il passo chiarisce anche l’ultimo punto del procedere: la riflessione propria del contenuto genera la sua determinazione³⁷⁶; questo è l’unico metodo possibile per la sostanza spirituale come per l’essere della logica: il metodo è la negatività e quindi non può che essere la riflessione immanente del contenuto, il suo automovimento o la sua circolarità: “il metodo è la coscienza intorno alla forma dell’automovimento interno del suo contenuto”³⁷⁷.

3.41 La sostanza spirituale si compie nell'eternità circolare del Soggetto e l'essere si fa essenza nel concetto. Il negativo finisce negando la propria morte e ricominciando l'eternità del suo essere: la meta è l'origine

L’ultimo momento del metodo speculativo è la sua fine (E242-243) ; ecco come Hegel lo descrive :

³⁷³ F28(27).

³⁷⁴ La citata tesi del Gadamer, 1971 sul cominciamento logico in quanto trapasso dell’opinione nel pensiero potrebbe essere approfondita in questa direzione.

³⁷⁵ F38(43).

³⁷⁶ L7-8(6).

³⁷⁷ L37(36) ; cfr. Düsing, 1984 (p. 315-316) sul metodo della riflessione immanente. Commentando il passo che abbiamo appena trattato, lo studioso sostiene che il metodo assoluto della logica speculativa - l’autonegatività o la negazione determinata - è possibile solo in quanto esso è la Soggettività assoluta che produce il suo contenuto e in esso concepisce (begreift) se stessa. Il metodo hegeliano della conoscenza è lo stare-a-guardare l’autosviluppo dell’universale; quindi nel metodo speculativo si compie il precetto fenomenologico del "reines Zusehen".

- l'essenza sviluppa la relazione dei distinti fino a farla divenire ciò che essa è fin dall'inizio: il progresso infinito della contraddizione nella relazione essenziale ;
- il progresso si risolve nella fine (Ende), dove il differente è nel concetto; la fine è il negativo del primo e, dato che la fine è identica all'inizio, essa è la negatività di se stessa e quindi l'unità in cui il cominciamento e la fine sono momenti superati e contemporaneamente conservati (als aufgehobene d.i. zugleich als aufbewahrte sind) ;
- l'essere-in-sé del concetto (Ansichseyn), mediante la sua differenza e il superamento di essa, si congiunge con se stesso ed è il concetto realizzato (der realisirte Begriff), cioè il concetto che contiene l'essere-posto (Gesetztseyn) delle sue determinazioni nel suo essere-per-sé (Fürsichseyn) ;
- l'idea è il primum assoluto nel metodo speculativo: essa pensa il cominciamento come se (als ob) fosse un immediato, e pensa se stessa come idea come se fosse un risultato; l'idea conosce se stessa come l'unica totalità (die Eine Totalität) ;
- il metodo è la totalità del concetto e la scienza si chiude cogliendo il concetto di se stessa come della pura idea.

Nel primo punto l'essenza sviluppandosi approfondisce se stessa fino a manifestare la sua origine: la negatività di se stessa³⁷⁸; dal punto di vista logico della riflessione, come nota il Düsing, la diversità indifferente diventa il contrario di sé: l'opposizione contraddittoria. Ciò conferma che l'essere iniziale è la sua assoluta autonegatività.

Il secondo punto descrive la fine del progresso infinito della scienza nel concetto. Com'è possibile che l'infinità finisca? Non può ormai stupirci l'apparente paradossalità di questa affermazione: la fine è identica all'inizio e il primo è altrettanto l'ultimo³⁷⁹ ; perciò, negando l'inizio, la fine nega il suo stesso finire, e in questo modo conserva l'intero processo del finire e del ricominciare. L'autonegatività si conferma come "l'anima vivente della totalità"³⁸⁰, "l'esser-per-sé" e il Soggetto³⁸¹; il negativo è ormai concepito non solo come l'energia motrice dell'essere, ma anche come il Sé³⁸²: solo ora la sostanza spirituale si è compiuta nell'eternità circolare del Soggetto. Il negativo finisce negando la propria morte, e quindi non può che ricominciare eternamente e ciclicamente.

³⁷⁸ Cfr. E112.

³⁷⁹ F20(17), L58(56).

³⁸⁰ HE187.

³⁸¹ F20(17).

³⁸² F29-30(29).

Il terzo punto descrive la potenzialità iniziale del concetto in quanto essere, e il suo divenire se stesso realizzandosi nel concetto. Il divenire inteso come realizzazione o attuazione consente di concepire simultaneamente la circolarità dell'intero logico: l'essere si fa essenza nel concetto, e la realtà effettuale del concetto contiene la posizione di tutte le sue determinazioni³⁸³. Basterebbe questa sola considerazione per rendersi conto della radicalità universale con cui Hegel reimpianta i concetti essenziali della filosofia greca nel ripensamento del cogito cartesiano come Soggettività. Non può stupire che Heidegger consideri la speculazione hegeliana come l'apogeo del pensiero occidentale dell'essere, non solo in forza della sua profondità, ma soprattutto perché questa profondità si estende in senso storicamente universale e circolare.

Nel quarto punto l'idea si manifesta finalmente per quello che è: il *primum* assoluto e quindi il fondamento originario o il principio speculativo. Proprio in forza della sua specularità l'idea è in grado di pensare se stessa come l'unica totalità, e quindi di riconoscere il cominciamento non come il suo risultato mediato, ma proprio come il cominciamento immediato. Solo il puro pensiero di pensiero³⁸⁴ è in grado di pensare contemporaneamente l'immediatezza iniziale e la mediazione suprema del fondamento originario. In questo senso il pensiero hegeliano riconosce all'essere la libertà di essere e di sussistere puramente. *Il metodo è la totalità del concetto in quanto l'idea assoluta contiene tutte le sue determinazioni*; ciò significa che la scienza coglie il concetto di se stessa come dell'idea assoluta. Nel pensarsi del pensiero il metodo, l'idea e il concetto coincidono assolutamente.

Il cominciamento della filosofia “che appare qui come immediato deve diventare, dentro la scienza, risultato, e propriamente risultato ultimo, nel quale essa attinge di nuovo il suo cominciamento e ritorno in sé. In questo modo la filosofia si mostra come un circolo ritornante in sé. (...) Questo è appunto il suo unico fine, la sua opera e la sua mira: giungere al concetto del suo concetto, e così al ritorno in sé ed al completo appagamento”³⁸⁵. Il cominciamento è la fine e la meta è l'origine.

³⁸³ Cfr. E239 e, in particolare, E238.

³⁸⁴ Düsing, 1984 (p. 305-313) considera l'Idea assoluta come il ripensamento del “*nòesis noèseos*” aristotelico.

³⁸⁵ E17.

3.42 Prolegomeni a una risposta alla critica di Levinas a Hegel : alcune conclusioni sul ruolo dei concetti di opinione, negatività e riflessione nella fondazione hegeliana della totalità dell'essere e del pensante

Da sempre il cominciamento ha coinciso col principio e col fondamento, e il primo problema della filosofia è stato

- di determinare l'entità e il contenuto del principio
- e di definire le modalità del suo atto fondativo rispetto alla realtà fondata.

Secondo Hegel la filosofia non può presupporre alcun oggetto nè metodo, e qualunque principio fondamentale è necessariamente presupposto.

Sorge così il dilemma tra

- un cominciamento assolutamente anipotetico, e perciò paradossalmente incapace di incominciare, di procedere e di fondare
- e un principio che abbia in sè la potenza e l'energia di fondare, e quindi necessariamente la presupponga.

In questi termini si pone la problematicità radicale del cominciamento in Hegel. L'assolutezza iniziale rispetto al presupporre, la potenza fondamentale rispetto all'atto del fondare e lo stesso cominciamento rispetto all'incominciare manifestano *il tratto comune della negatività*. Dobbiamo dunque determinare la natura della negatività e la sua funzione nel contesto iniziale della filosofia, soprattutto in relazione al pensiero.

Se la filosofia è la "considerazione pensante degli oggetti", e il pensiero è contemporaneamente la filosofia e l'oggetto della filosofia, allora *il cominciamento è il riflettersi del pensiero*. In questo modo il presupposto viene ricompreso nell'interiorità e nella contemporaneità del pensiero, il quale diventa il prodotto di se stesso; ma *come può una struttura riflessiva, e quindi autoreferenziale, incominciare la totalità sistematica senza presupporla estrinsecamente? Dobbiamo dunque ricercare l'energia fondamentale dell'essere nella sua interezza.*

Il pensiero può pensare la totalità dell'essere senza presupporla solo se esso "è" la totalità stessa, che ha in sè il proprio altro. Ma l'identità del pensare e dell'essere è il risultato dell'esperienza fenomenologica della coscienza: com'è possibile che il pensiero "divenga" il cominciamento assoluto di tutto ciò che è? Esiste una struttura in grado di rendere pensabile l'unità cooriginaria della totalità fenomenologica della coscienza e logica del sistema? Questa ipotetica struttura sarà in grado di garantire l'assolutezza del pensiero iniziale? La domanda sul cominciamento pone in discussione ogni forma di conoscenza che ha preteso di essere consapevolmente "fondata", a partire dall'"arché" dei Milesi fino alla "Grundsätzlichkeit" di Fichte e ai sistemi assiomatico-deduttivi.

Analizzando la logica dell'opinione, presente in tutti i contesti iniziali della filosofia hegeliana, abbiamo constatato che

- l'opinione presuppone inconsapevolmente la negatività riflessa, ma essa è l'identità iniziale fissa, puntuale e istantanea ;
- essa tenta di ridurre la contraddizione alla diversità indifferente, e quindi all'identità incontraddittoria, applicando il principio di non contraddizione e il principio del terzo escuso ;
- *ma paradossalmente l'opinione manifesta, proprio nella sua identità, la sua negatività riflessa e contraddittoria (si pensi in particolare alla logica dell'opposizione) ;*
- manifestando il suo presupposto, l'opinione nega se stessa, trapassa nell'opposizione della coscienza e diventa l'identità costitutiva della riflessione, propria del pensiero autocosciente e dell'essenza dell'essere ;
- *dunque l'opinione è l'organo della potenzialità sostanziale, è l'elemento dell'esperienza dialettica della coscienza e della negatività riflessa in quanto pensiero della totalità.*

L'analisi della Prefazione alla "Fenomenologia dello spirito" ha dimostrato che

- *la negatività riflessa, presente negli snodi iniziali della Fenomenologia e della Scienza della logica, coincide con la Soggettività della sostanza ;*
- *nella Soggettività della sostanza è specificamente riconoscibile l'unità cooriginaria dell'intero contenuto della Fenomenologia e della Logica³⁸⁶: la "totalità-presa-insieme" (zusammengefasste Totalität) e le dinamiche del trapassare (übergehen), del riflettersi (sich an sich reflektieren) e dello svilupparsi (sich entwickeln).*

Su queste basi abbiamo dimostrato che la circolarità non è un vizio epistemologico, come riteneva Heidegger ; al contrario, essa è ed esprime l'autoreferenzialità dell'intero.

La disuguaglianza con se stessa e quindi la negatività riflessa da parte della totalità sostanziale³⁸⁷ costituisce contemporaneamente

- la Soggettività
- e il cominciamento cooriginario dell'autocoscienza dello spirito e dell'essenza dell'essere, a differenza di quanto sostenuto da Heidegger e da Kojève.

Se la negatività è riflessa, e quindi autosuperata, allora essa non è l'alterità assoluta della morte, bensì l'autoreferenzialità circolare dell'intero: la chiusura dell'intero circolare all'esperienza radicalmente alienante del nulla fonda l'assolutezza e la "totalità incompleta" del pensiero logico-filosofico

³⁸⁶ Qui si manifestano l'unità e l'identità *fenomeno-logica e onto-logica*, perchè la sostanza manifesta il suo essere e lascia apparire le sue logiche al pensiero nei suoi gradi o nelle sue tappe progressive; essi appaiono quindi inizialmente all'opinione e alla coscienza.

³⁸⁷ L'unità e l'identità *fenomeno-logica e onto-logica* si manifesta proprio in questa disuguaglianza della sostanza con la propria oggettività.

dell' essere; si tratta di quella totalità logica che secondo Levinas esclude l'esteriorità dell'essere e la trascendenza dell'infinito, e che secondo H. Arendt ignora, evita o nega l'esperienza della realtà contraddittoria del mondo e degli esseri nel nome della coerenza “ideo-logica” dell'Idea.

La negatività della sostanza produce l'esperienza della coscienza e l'apparire dello spirito, il quale ricomprende circolarmente e storicamente tutte le figure che lo costituiscono: solo a questo punto la Soggettività è la totalità fenomenologica, finalizzata a negare la propria fine ricominciando l'intero circolare nella totalità sistematica.

Pertanto l'essere iniziale della Logica

- non è il vuoto nulla, anipotetico ma privo di capacità fondativa,
- bensì è la negatività assoluta, che riflettendosi nega il presupposto fenomenologico e manifesta il pensiero come la potenza speculativa della totalità ontologica sistematica.

Poichè il riflettersi della negatività è il divenire dell'intero circolare,

- la Fenomenologia "ricomincia" nella Logica,
- l'essere, che trapassa nell'essenza e si sviluppa nel concetto, "ritorna" al suo fondamento ontologicamente originario
- e il negativo finisce negando la propria morte e ricominciando l'eternità del suo essere nel puro pensarsi: la meta è l'origine.

In questi termini Hegel ripensa l'essenza dell'ontologia greca mediante la soggettività moderna; e *solo in questo contesto teoretico esiste e opera la totalità dell'essere e del pensante, concepita come un'ontologia dell'intero circolare, “fenomeno-logico” e “onto-logico”, e non certo come un'ideologia della totalità, e meno ancora come un'ideologia totalitaria.* Questo problema verrà discusso sistematicamente nella sesta sezione di questa terza parte, dove verrà analizzata la filosofia politica di Hegel.

Quarta sezione

Riconoscimento dell'altro o riflessione del mio io in se stesso mediante l'altro? Le risorse, i limiti e i rischi del pensiero di Hegel secondo la filosofia sociale di Axel Honneth

3.43 Introduzione al problema dell'alterità dal punto di vista della filosofia sociale e della psicoanalisi

Il fondamento più essenziale e determinante di ogni critica reale o possibile che sia stata o che possa essere rivolta all'ontologia di Hegel e alla sua fenomenologia, può essere riassunto nell'interrogativo seguente: *Hegel ha fondato l'esperienza di sé, dell'essere e degli esseri, e dunque del vero? Oppure ha negato e resa impossibile questa esperienza, sia a causa della sua deduzione logico-dialettica della storia umana – che nutrirà il materialismo marxista e le sue degenerazioni totalitarie, secondo la tesi di Arendt -, sia a causa di ciò che Levinas considera come una riduzione del vero, cioè della trascendenza dell'infinito al pensiero logico, sistematico e oggettivante di un "Essere totale"? Ciò significa chiedersi se Hegel ha fondato o negato e annientato la possibilità di fare esperienza dell' "Altro", cioè dell'altro in quanto tale e dell'alterità tout court.*

Abbiamo già tentato di rispondere a questo interrogativo dal punto di vista fenomenologico, logico e ontologico nelle parti precedenti di questa ricerca e nella sezione precedente di questa terza parte. *La quarta sezione di questa ricerca si propone di sviluppare lo statuto e il problema dell'alterità in Hegel nel senso della filosofia sociale e dei suoi fondamenti psicoanalitici, soprattutto sulla scorta delle opere di Axel Honneth "La lotta per il riconoscimento" e "La società del disprezzo"*³⁸⁸.

Come posso accogliere l'altro? Le condizioni più evidenti e banali sono le seguenti:

- che l'altro sia effettivamente presente e visibile
- che esso appaia ad un io pronto e disponibile ad accogliere la sua persona.

Dovremmo dunque semplicemente cercare e trovare, riconoscere e riflettere sulla presenza dell'altro e degli altri rispetto a noi stessi. Cercheremo la relazione all'altro dove sarebbe logico e prevedibile trovarla: nelle relazioni affettive ed erotiche, nelle relazioni professionali e sociali, e infine nelle

³⁸⁸ A. Honneth, « Kampf um Anerkennung », Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 (traduz. ital. "La lotta per il riconoscimento", Il Saggiatore, Milano, 2002; traduz. franc. « La lutte pour la reconnaissance », Cerf, Paris, 1997). Idem, « La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique », La Découverte, Paris, 2006 (per questo testo rimandiamo alla bibliografia).

relazioni conflittuali e a volte mortali. Il risultato potrebbe essere estremamente sorprendente e obbligarci a chiederci se l'altro è riconosciuto o perlomeno riconoscibile in queste relazioni. Dov'è l'altro? Può trovarsi nella mia riflessione? Partendo da queste questioni dovremmo tornare indietro ulteriormente e dirigere l'interrogativo verso noi stessi: dov'è l'io? Qual è l'io? Chi è l'io? Come possiamo riceverlo e manifestarlo, pensarlo ed esprimerlo? Perché l'unica cosa che ciascuno ha da dare, cioè da offrire all'altro e agli altri, è se stesso.

3.44 La volontà individuale, il lavoro e la necessità di essere per gli altri

Secondo Hegel la coscienza umana non comincia col sapere, né con un'idea, né con lo spirito. Come un bambino, essa presuppone tutto senza conoscere nulla – o quasi nulla – di ciò che essa suppone. Per questo la sua esperienza comincia dall'umiltà terrena e qualche volta brutta dell'ignoranza, della mancanza e del bisogno che è la percezione di questa mancanza. Pertanto la coscienza umana non saprebbe né potrebbe cominciare altrimenti che col desiderio di “saperne qualcosa” – ma “che cosa”, questo ancora non lo sa. Nella filosofia questo desiderio diventa il bisogno di cercarsi e di trovarsi “da qualche parte” – ma “dove, in che cosa”, questo non lo sa ancora.

In questo modo Hegel non riprende solo l'ignoranza di Socrate, ma anche e soprattutto una delle più belle e profonde immagini che la filosofia ha dato di se stessa, quella di Platone che ha paragonato il desiderio di sapere alla tensione erotica³⁸⁹. Secondo Platone, Eros non è completamente ignorante e privo di sapere, perché in questo caso non saprebbe cercarlo; d'altra parte, Eros non può neppure possedere il sapere, perché in questo caso non avrebbe bisogno di cercarlo. C'è dunque in lui la presenza di una traccia, che è nel contempo la mancanza oggettiva e il bisogno soggettivo di una risposta assente, e dunque la necessità di cercarla e forse la possibilità di trovarla, o perlomeno di comprendere e riconoscere i propri limiti rispetto a questa sete di verità.

Una delle fonti che il filosofo sociale tedesco Axel Honneth privilegia nel giovane Hegel per argomentare la sua teoria del riconoscimento – che è alla base di quella che egli stesso definisce come la logica o la “grammatica morale dei conflitti sociali” – è la comprensione che Hegel offre del desiderio, e più particolarmente della relazione sessuale e dell'amore, che saranno alla base delle istituzioni sociali: il matrimonio, la famiglia, la discendenza e l'educazione. In un testo della “*Realphilosophie*” del 1805, che anticipa la *Filosofia dello spirito soggettivo* dell’ “Enciclopedia”, il giovane Hegel sostiene che *i bisogni e i*

³⁸⁹ Platone, « Simposio », 210c-211d. In : *Opere complete* (9 voll.) ; vol. III, Laterza, Roma-Bari, 1987.

desideri della coscienza umana si esprimono nella “volontà dell’individuo”. L’uomo vuole “provarsi nelle cose” dandosi, manifestandosi, esprimendosi in un’azione. Fin dalla sua infanzia egli si procura un accesso soprattutto “pratico” al mondo: un bambino vuole giocare da solo o con gli altri, vuole costruire o vestirsi; in seguito vuole sapere o capire le cose; ma non vuole certamente contemplare il mondo che lo circonda in modo “panoramico”, cioè teoretico e contemplativo, secondo l’espressione usata da Levinas.

L’insieme delle azioni strumentali che noi chiamiamo “lavoro” rende l’uomo cosciente del suo fare e del suo saper-fare, cioè della sua capacità di fabbricare e di utilizzare gli oggetti e le opere mediante certi strumenti: “Vedi, l’ho fatto io!” dice il bambino ai suoi genitori; ma anche i genitori esprimono lo stesso orgoglio a proposito del loro bambino. *Nell’esperienza del lavoro l’essere umano si scopre capace di darsi o di esprimersi nelle “cose”.* In base a questa tesi di Hegel, Marx³⁹⁰ potrà sostenere che solo nel suo lavoro l’uomo può fare esperienza di sé e riconoscersi, cioè conoscere le sue possibilità e realizzarsi, mentre il capitalismo ha alienato l’uomo togliendogli proprio questa possibilità di riconoscere la sua umanità nei prodotti del suo lavoro. Per questo secondo Marx il capitale e il lavoro alienato tolgono all’uomo la possibilità di “conoscere se stesso”, come recita l’imperativo di Socrate, e dunque di “divenire ciò e chi l’uomo è”, secondo il motto di Agostino.

La tesi di Hegel si ferma prima, o almeno prima della rivoluzione industriale. In effetti Hegel ha vissuto tra il 1770 e il 1831 e non ha conosciuto come Marx lo sviluppo massiccio delle fabbriche e del lavoro sulla catena di montaggio. Hegel si limita a dire che *nell’esperienza strumentale che l’uomo può fare di sé in quanto lavoratore, egli si conosce solamente come una “cosa attiva” tra le cose, ma non si riconosce come un essere che esiste tra gli altri e neppure in relazione ad essi. Per ora l’uomo non si conosce come un essere politico nel senso aristotelico, cioè come un essere sociale e intersoggettivo nel senso moderno, quello di Rousseau e di H. Arendt.* L’uomo non si conosce ancora come un “io” in competizione con altri io che gli oppongono i loro interessi e i loro fini economici. Egli non si riconosce ancora come un essere ridotto alle dimensioni di produttore-consumatore-proprietario, in un mondo che è ridotto a mercato, luogo della relazione tra l’offerta della produzione e la domanda di consumare. L’uomo conosce già la natura come un insieme di strumenti, ma non la conosce ancora come un insieme di proprietà private e vendibili. Ora, dato che l’uomo non si vede ancora tra gli altri uomini, non si rappresenta neppure “gli altri”. Pertanto egli non è in grado di rappresentarsi “agli altri” – proprio ciò che Rousseau detestava – né di dar loro un’immagine di sé che gli ritorni e che

³⁹⁰ K. Marx, *Il lavoro alienato*. In : « Manoscritti economico-filosofici del 1844 », Einaudi, Torino, 1968.

sia percepita dalla sua coscienza³⁹¹. *Di conseguenza, a causa di questa mancanza, l'uomo non può non essere nel bisogno e nella necessità di esporsi agli altri, di essere "per" gli altri o contro di loro, comportamento che è una variante della possibilità precedente. In caso contrario egli non potrà conoscersi come una persona giuridica, come un soggetto di diritto e come un oggetto di considerazione sociale o politica.*

3.45 La relazione sessuale e l'amore come prime forme di riconoscimento reciproco. L'esperienza di essere amata (o di non esserlo) permette alla persona di vedersi riflessa nel desiderio dell'altro, e di sentirsi socialmente riconosciuta (o disconosciuta) nelle reazioni degli altri

Secondo Hegel l'essere umano si ritrova passivamente esposto al suo bisogno dell'altro a causa della necessità psichica e fisica della differenza e della relazione sessuale³⁹², che lo situano nel desiderio di un altro piuttosto che dell'altro in generale. *La relazione sessuale è il contrasto che oppone l'individuo a se stesso in modo tale che questo individuo si cerca, si trova e si conosce in un altro individuo. Ciascuno dei due desidera il desiderio dell'altro: "Amo che lei mi ami, come lei mi ama e soprattutto ciò che lei ama: me". Pertanto l'io si scopre riflesso nel desiderio dell'altro come la stessa soggettività rispetto a quella che egli desidera nell'altro; questo perché i due condividono il bisogno di essere desiderato per conoscersi, ma soprattutto il fatto (o il bisogno desiderante) che l' "altro sia per me", che egli mi serva a vedermi, a riflettermi e a confermarmi (certo non a rivelarmi)*³⁹³.

³⁹¹ In effetti, prima della diffusione massiccia dei mass-media a partire dagli inizi del ventesimo secolo, l'immagine dell'altro e dello straniero non è veramente percepita dalla massa. Lo sarà con la progressiva diffusione dei giornali e del cinema, e solo in seguito della radio e della televisione.

³⁹² E' sorprendente che, nel momento di interrogarsi e di immaginare gli elementi costitutivi che formano la coscienza che l'uomo avrà di sé, Hegel ignori la differenza, richiamata di recente da M. Cacciari tra la dimensione *generativa* e passiva, « com-prensiva » e accogliente del ventre materno (*mater-nus*) e, d'altra parte, l'atto legislativo del « *patr-ius* », che comprende nel suffisso il germe e il termine stesso del diritto. Teniamo presente che quest'ultimo suffisso coincide con il termine latino del diritto ; eppure questa differenza è ben visibile nelle mitologie e nelle lingue indoeuropee, soprattutto nella greca. Hegel evidenzierà maggiormente questa differenza nella sua « Enciclopedia delle scienze filosofiche » (Berlino 1830-1832).

³⁹³ Il bambino si costituisce come un Io individuale, cioè indivisibile, identificandosi all'immagine ideale dell'unità del suo corpo riflesso allo specchio, e quindi riflesso in un'immagine che lo aliena rispetto a se stesso. Potremmo dire che il desiderio e l'amore hegeliani sostituiscono in un certo senso lo specchio per o mediante il corpo dell'altro.

Agostino si chiedeva nelle sue Confessioni “Che cosa amo quando ti amo?”³⁹⁴ Agostino si rivolgeva a Dio. Noi dobbiamo rivolgere la stessa domanda, autenticamente fenomenologica, alla comprensione che Hegel offre dell’amore, al fine di individuare la qualità della presenza dell’altro nella sua descrizione. Secondo Hegel, *la relazione sessuale diventa amore solo se io ho appreso dall’altra persona che anche lei ha bisogno di me per “vedersi riflessa” in me come nel “suo altro”, che gli permette di “sapersi” (o di conoscersi) rinviandogli la sua identità di rimbalzo, per così dire. Sapere che “l’altro è per me” rappresenta per Hegel la fiducia propria dell’amore.*

Secondo Honneth, *la conoscenza condivisa di sé nell’altro mostra che per Hegel l’amore è la prima forma di riconoscimento reciproco. L’esperienza di essere amata permette alla persona di vedere riconosciuta e di poter conoscere la sua identità nelle reazioni dell’altro.* Valorizzando un’idea dello psicologo sociale americano G. H. Mead, Honneth sostiene che *se io conosco la portata sociale delle mie azioni attraverso le reazioni che gli altri manifestano al riguardo, allora posso appropriarmi di queste reazioni riproducendole in me*³⁹⁵, *al fine di riconoscere me stesso.* Secondo lui questo processo non sarebbe valido solamente a livello cognitivo e morale, ma anche sociale: io posso riconoscermi come un attore sociale in interazione, che provoca le reazioni degli altri mediante le mie proprie azioni. Il marxista Honneth e indirettamente il pragmatista liberale Mead condividono dunque la posizione di Hegel, il fondatore dell’idealismo assoluto, secondo la quale *l’amore manifesta – a uno stato praticamente originario – la dimensione intersoggettiva o sociale del riconoscimento. Dunque l’amore – nella forma che abbiamo appena descritta – è “l’elemento dell’eticità, ma non ancora l’eticità”. Questo amore è per Hegel “il presentimento dell’ideale nella realtà effettiva” del mondo e si realizza nelle istituzioni durevoli del matrimonio, della famiglia e della discendenza. Secondo Hegel gli sposi possono contemplare nei loro bambini i testimoni viventi del riconoscimento reciproco che costituisce la durata e l’unità del loro amore.*

3.46 L’amore secondo Hegel: riconoscimento dell’altro o riflessione del mio io in se stesso mediante l’altro? L’altro è per me

Riprendiamo l’interrogativo di Agostino per chiederci che cosa ami l’amore secondo Hegel. Ama l’ “altro”? Chi è l’altro e soprattutto dove si trova in questo

³⁹⁴ Agostino, « Le Confessioni », Edizioni Paoline, Milano, 1987-1995 (tr. it. e note di A. Landi), libro X ; 6, 8.

³⁹⁵ G. H. Mead, “Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist” (1934), University of Chicago Press, Chicago-London, 1962. Inoltre si veda il fenomenologo Michel Henry, che parla anche in questo senso di « autoaffezione » dell’io. Cfr. M. Henry, « C’est Moi la Vérité », Le Seuil, Paris, 1996.

tipo di amore? Dimosteremo che l'altro non può rispondere perché non è presente, ma profondamente assente; dunque è ancora meno possibile accoglierlo. Questo problema è estremamente grave nella misura in cui Hegel non è *un* filosofo, ma una delle fonti fondatrici più profonde, potenti e durevoli della cultura e della mentalità occidentali, del nostro modo di concepire – spesso e soprattutto inconsciamente – la logica delle relazioni/opposizioni umane e politiche (si pensi ai marxismi e ai totalitarismi), la società civile e politica, la teoria dello Stato, la storia e la filosofia del diritto, della quale possiamo considerarlo il fondatore. In questo senso il peso di Hegel è comparabile solo a quello di Platone, di Aristotele, di Agostino, di Kant e di Marx.

Abbiamo visto che *la relazione sessuale e amorosa è un atto e un'esperienza che l'io compie per sé e a partire da sé, anche se mediante l'altro: è l'io a opporsi, a cercarsi e a trovarsi; ed è ancora l'io che desidera essere desiderato per vedersi riflesso, al fine di potersi conoscere*³⁹⁶. Ciò che Hegel definisce amore nel senso della fiducia non è altro che la reciprocità di due relazioni strutturalmente narcisiste. Come Narciso che si innamora della propria immagine riflessa nell'acqua, l'amante hegeliano, quando dice "Ti amo", significa piuttosto "Io mi amo", o al massimo "Io amo il mio amore (o la mia sofferenza) per te, che mi permetti di riconoscere la mia esistenza"³⁹⁷. Il nostro fine era di riuscire a concepire un essere per gli altri o per l'altro da parte del mio io, per usare il linguaggio di Sartre e di Levinas; ma siamo giunti a sapere che "l'altro è per me".

La potenza di questa integrazione o assimilazione dell'altro e degli altri nell'esperienza formatrice dell'io – la "Bildung" di W. Meister, di "Faust" e di "Heinrich von Ofterdingen" di Novalis³⁹⁸ – permette a Hegel di sviluppare nell'"Enciclopedia" del 1830-1832 l'educazione umana nel senso di una vera e propria conciliazione (la "Versöhnung", termine paolino ripreso da Lutero) tra me e il mondo, tra la carne e lo spirito. Al giovane la sua esistenza data e quella del suo amore appaiono come interne alla sua soggettività, irrimediabilmente opposte alla realtà oggettiva del mondo esterno³⁹⁹. L'adulto giunge a superare il suo "complesso di Romeo e Giulietta" (noi soli, cioè solo noi e il nostro amore

³⁹⁶ Per questo nelle lingue indoeuropee classiche e germaniche il sapere si radica nell'atto di vedere, come abbiamo già mostrato (vidati, videor, wissen da vid-sen, sa-voir...).

³⁹⁷ Secondo Freud l'inconscio sa perfettamente chi scegliere in quanto altro, cioè come il « suo » altro. L'altro è colui che mi sembra possa colmare le mie lacune, perchè mi sembra aver già risolto i suoi problemi. Spesso i due amanti sono guidati nella loro scelta dell'altro da questa motivazione inconscia, che molto spesso si rivela illusoria per entrambi.

³⁹⁸ Cfr. C. Magris, « Itaca e oltre », Garzanti, Milano, 1991. Nel saggio che dà il titolo al libro e che è dedicato a « Heinrich von Ofterdingen » (pagg. 44-48), il germanista considera quest'opera come il massimo esempio di « Bildungsroman » romantico.

³⁹⁹ Anche Schopenhauer e in seguito Freud comprenderanno che l'opposizione e la frattura si situano piuttosto e già all'interno dello psichico dell'io individuale, che « non è padrone a casa sua », come dirà Freud.

contro il resto del mondo), e quindi a conciliarsi con il mondo. La conciliazione avviene proprio nella struttura nucleare della famiglia e nell'eticità totale dello Stato, entrambi abbastanza potenti per escludere il bisogno dell'altro e la necessità della relazione agli altri.

3.47 Tra “Totalità e Infinito”. Immanenza dell'essere nell'intero o esteriorità dell'altro e trascendenza dell'infinito?

Se escludere l'altro significa ignorarlo, allora Hegel non lo esclude mai. Ma escludere l'altro significa soprattutto integrarlo nella totalità infinita di un io onnipotente, capace di dominare, di controllare e comprendere ogni forma di differenza e di separazione che un individuo singolo possa presentare o mantenere. Kierkegaard, Schopenhauer e in seguito Rosenzweig, Sartre e Levinas hanno ben capito che, da questo punto di vista, nessun filosofo occidentale ha fondato l'impossibilità di un “essere all'esterno del tutto” più profondamente di Hegel.

In effetti, la dialettica di Hegel ha costituito il metodo logico più potente per poter pensare l'essere e gli esseri “compresi all'interno dell'intero” mediante la riflessione, che abbiamo vista all'opera anche a proposito dell'amore. La lotta delle coscienze individuali secondo Hegel può essere considerata un esempio significativo al riguardo. Secondo Sartre queste coscienze non sono altro che dei momenti del tutto, che le precede e concilia la loro pluralità al fine di compiere una totalità armoniosa. Le lotte dell'individuo sono dunque decise a priori in seno alla totalità universale. Mostriamo nella parte finale di questa analisi, dedicata alla lotta delle coscienze, che *questo approccio non si limita a impedire all'io di incontrare l'altro senza integrare, ridurre e dunque falsare la sua alterità; questo approccio realizza addirittura l'impossibilità di concepire l'accesso autentico all'io, alle sue contraddizioni e alla sua stessa alterità rispetto a se stesso.*

Sostenendo che la coscienza umana si concepisce come non-differente e non-esterna rispetto all'altro, *Hegel vuol dire che l'essenza e l'infinità del “tutto” e di ciascuno è “l'essere superato di ogni differenza”.* Per Hegel, “superato” (aufgehoben) vuol dire nel contempo negato, conservato e ricompreso nella totalità del divenire dello spirito⁴⁰⁰. *Nessuna alterità individuale può dunque*

⁴⁰⁰ Hegel scrive nella sua « Fenomenologia dello spirito » che « il vero è l'intero » (das Wahre ist das Ganze), l'essenza che si compie mediante il suo sviluppo. La verità dell'infinito è dunque nel suo essere ogni materia e tutti gli esseri. La filosofia hegeliana si trova dunque in una situazione analoga, come abbiamo visto ampiamente : essa non potrebbe pensare la totalità dell'essere se non fosse in qualche modo questa totalità stessa, cioè se non avesse in sé il suo altro e la capacità di riconoscersi in esso. L'immanenza dell'essere e della verità

restare “esterna”, cioè all’esterno della storia dello spirito o dell’ontologia dell’intero circolare.

Abbiamo visto nella seconda sezione che già nel titolo del suo capolavoro, “Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità”, *Levinas rivendica apertamente la differenza specifica dell’infinito rispetto al pensiero della totalità dell’essere e degli esseri, che secondo lui è all’origine dei totalitarismi. La differenza propria dell’infinito, cioè la sua trascendenza, è appunto l’esteriorità dell’altro SENZA RAPPORTO con l’io.* Abbiamo già anticipato nella seconda sezione di questa terza parte che Levinas rivendica tutto questo soprattutto in relazione a Hegel e all’onnipotenza comprensiva della sua dialettica delle relazioni. Levinas ha compreso la potenza e il limite dell’intenzione che la coscienza di Hegel esprime pretendendo di “farsi altro o divenire altro”: “essere se stesso in un esser-altro” (Anderssein), scrive precisamente Hegel. *In realtà è sempre l’identità dell’io la fonte e il destinatario, l’oggetto e il contenuto dell’altro, attraverso la mediazione dialettica della differenza o dell’opposizione*⁴⁰¹. *Rimbaud scriveva che “Io è un altro”. Hegel può sicuramente rispondergli che “l’altro è un io”, perché “l’altro è per me”; l’altro è per me perché è destinato a contribuire alla realizzazione dell’io, che se ne appropria per “diventare se stesso”, cioè per diventare una ragione cosciente della propria storia nello spirito*⁴⁰².

3.48 Riconoscimento o rimozione dell’altro? Honneth, Winnicott e la “relazione d’oggetto”

Il percorso che abbiamo fatto fino ad ora ha le stesse ragioni d’essere che il cursus di qualcuno che vorrebbe diventare medico: per curare e assicurare la salute delle persone, costui dovrà conoscere il funzionamento dell’organismo e le patologie alle quali esso è soggetto. Esistono delle ragioni profonde che spieghino il fatto che una parte importante della filosofia occidentale – di cui Hegel è uno dei più grandi rappresentanti – non pensa l’altro? Questa lacuna permette all’io di pensare a sé e di “concepirsi” in modo adeguato?

Axel Honneth vede nella comprensione hegeliana dell’amore la fonte e lo stadio primario di sviluppo della relazione di riconoscimento che permette di delineare

nell’intero secondo Hegel è diametralmente opposta alla separazione dell’io rispetto all’esteriorità dell’essere e alla trascendenza dell’infinito, teorizzate e rivendicate da Levinas.

⁴⁰¹ Secondo Hegel la differenza è la negazione dell’identità che si riferisce a sè. Si tratta dunque di un movimento negativo dell’identità stessa. L’opposizione è la riflessione di ognuno nel suo altro ; la relazione amorosa ne è un esempio (« Enciclopedia », §116 e §119). Cfr. D. Henrich, *Autonomous Negation*, in "Review of Metaphysics", 1974 (27). Idem, *Formen der Negation in Hegels Logik*, in "Hegel-Jahrbuch 1974" (1975), pp. 245-256. Idem, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in "Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324.

⁴⁰² Questa tesi è confermata dall’affermazione di Hegel che lo spirito « è in lui stesso nel contempo l’Altro di sè stesso ».

una vera e propria logica o, come lui stesso dice, una “grammatica morale dei conflitti sociali”. Honneth fonda la sua tesi tra l’altro sul fatto che per Hegel il lavoro della famiglia è l’educazione, intesa come un’interazione reciproca tra i genitori e i figli, che si riconoscono come esseri nel contempo amanti e dipendenti dalle cure e dall’amore dell’altro. Il fine dell’interazione educativa è di eliminare nel bambino l’unificazione del sentimento⁴⁰³. Tuttavia Honneth ritiene di trovare la dimostrazione scientifica ed empirica della sua tesi soprattutto nella *teoria psicoanalitica della “relazione d’oggetto” di D. Winnicott*. Seguiremo dunque questa analisi dello sviluppo psichico e delle relazioni umane, al fine di verificare

- *in quale misura essa manifesti la formazione di strutture capaci di riconoscere l’altro e di accogliere veramente gli altri,*
- *o in quale misura quest’analisi faccia apparire le ragioni di una possibile negazione o di una rimozione dell’altro, la qual cosa implicherebbe l’esclusione dell’altro e l’impossibilità di accoglierlo.*

Secondo Freud l’io dell’individuo è in un certo senso un equilibrista, teso e lacerato tra le due forme fondamentali del suo inconscio:

- da una parte l’inconscio biologico della specie, che si manifesta nelle pulsioni sessuali e nell’aggressività egoista, e che ha bisogno di soddisfazione immediata secondo il principio del piacere,
- e d’altra parte l’inconscio sociale, che detta le esigenze normative di limitazione e di controllo delle pulsioni: si tratta dell’istanza morale della società civile o civilizzata.

Ora, se i conflitti dell’Io si svolgessero completamente all’interno della sua psiche, allora non si potrebbero spiegare la sua socializzazione e soprattutto i disturbi legati alla relazione agli altri. Per questo Winnicott introduce lo studio della relazione d’oggetto, cioè del processo e dei problemi legati al distacco del bambino rispetto agli altri⁴⁰⁴.

3.49 Fusione e holding: dipendenza assoluta, unità totale senza differenze e inesistenza dell’altro. Il ritorno fusionale e l’ingiunzione dell’Io ideale

Winnicott descrive la prima fase dello sviluppo del lattante come la dipendenza assoluta e l’unità fusionale o simbiotica tra il bambino e sua madre. Secondo lo

⁴⁰³ Hegel, « Sistema dell’eticità » » p. 118 della traduzione francese.

⁴⁰⁴ Le opere principali di D. W. Winnicott sono le seguenti : « Through Pediatrics to Psychoanalysis », Basic Books, New York, 1958 (tr. ital. « Dalla pediatria alla psicoanalisi », Giunti, 1998) ; « The Maturation Processes and the Facilitating Environment : Studies in Theory of Emotional Development », London, 1965 (tr. ital. « Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo », Armando Editore, 2002) ; « Playing and Reality », London, 1971 (tr. ital. « Gioco e realtà », Armando Editore, 2005).

studioso britannico non si tratta, come sosteneva Freud, di un fantasma narcisista di onnipotenza prodotto dal bambino, che crede di essere tutto perché ha tutto, perché il “mondo intero” gli è dato per soddisfare i suoi bisogni. La tesi freudiana dice solo una parte della realtà, perché questa esperienza sensibile e percettibile tocca la madre quanto il suo bambino. In effetti, *entrambi sono talmente dipendenti l'uno dall'altro da non percepire alcuna differenza sensibile l'uno verso l'altro*: per questo la madre sente come sue proprie le mancanze e i bisogni del suo bambino, che è totalmente impotente e dipendente da lei. Il carattere reciproco di questa dipendenza è confermato dalla seconda descrizione che Winnicott ne offre. Si tratta di un “man-tenimento” (holding), che rende il bambino un “essere-tenuto”⁴⁰⁵. In condizioni normali il sentimento di essere tenuto trasmette al bambino la sua individuazione: egli è un centro unico nello spazio, da dove partiranno le esperienze sensibili del suo corpo.

All'origine della psiche umana si trova dunque un'unità totale, fusionale e simbiotica tra il bambino e sua madre, un'unità che precede e ignora ogni differenza o alterità possibile: qui “l'altro” non esiste e non può esistere. Questa fonte, apparentemente superata o rimossa dalla coscienza adulta, resta indimenticabile e indelebile per l'inconscio. La sua presenza continua a nutrire l'adolescente e l'adulto nei suoi amori, che si presentano più spesso come un ritorno fusionale a sé attraverso la riflessione, piuttosto che come delle aperture a una relazione con l'altro e di riconoscimento dell'altro. I comportamenti che chiamiamo “egoisti” manifestano spesso la persistenza di questa illusione primitiva, una sorta di peccato originale: se io ero il mondo intero (per mia madre!), allora è necessario che io diventi il centro del mondo, o perlomeno il migliore del mondo: e tutto questo nella vita affettiva, professionale e sociale. Eric Berne definiva come un’ “ingiunzione dei genitori” questo vero e proprio comandamento che proviene dall'inconscio. Freud distingueva tra gli “ideali dell'io” – che rappresentano per il bambino dei modelli ai quali identificarsi e degli obiettivi legittimi delle sue aspirazioni – dall’ “Io ideale”, inconsciamente guidato e imposto all'io dal suo inconscio. Nel contesto dell'ingiunzione dell'Io ideale, gli altri esistono esclusivamente per riconoscere la mia superiorità o potenza, che assume le forme adulte della bellezza, del potere e del sapere⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ Lo stato di mantenimento che sospende il bambino al rischio di cadere potrebbe ripresentarsi alla coscienza adulta sotto forma di angoscia di fronte alla possibilità di cadere in senso lato, ad esempio a causa di una morte improvvisa e di una malattia fulminante. Freud ha parlato della presenza della pulsione di morte (thanatos) nell'opera « Il malessere della civiltà » (1929), in : *Opere*, Boringhieri, Torino, 1968-1993 ; vol. X.

⁴⁰⁶ Già Omero aveva compreso tutto questo nel mito di Eris, la dea della discordia che è all'origine della guerra di Troia. Horkheimer e Adorno hanno mostrato nella loro « Dialettica dell'Illuminismo » che la « Ragione » che mette in luce è un sapere, che è come tale e nel contempo una forma di potere. Cfr. M. Horkheimer – T. W. Adorno, « Dialettica dell'illuminismo » (1944), Einaudi, Torino, 1997.

Dunque io non posso essere solidale con gli altri, perché sono gli altri che devono esserlo verso di me, riconoscendo il mio Io narcisista.

3.50 La “dipendenza relativa” alla realtà di un altro, del mondo e del tempo. Individualità, separazione e relazione all’altro

La seconda fase è definita da Winnicott come una dipendenza relativa. L’identificazione della madre con il suo bambino diminuisce; la donna abbandona progressivamente l’adattamento immediato ai bisogni del bambino.

a) *Verso i sei mesi il bambino comincia a riconoscere le differenze. Comincia a prendere coscienza di sé come di un individuo separato, in relazione diretta a sua madre e indiretta al mondo, perché la soddisfazione dei suoi bisogni e desideri non gli è più immediatamente data. Fino ad ora il bambino percepiva il suo corpo come una sorta di centro di coordinazione delle sue esperienze sensibili. Lacan ha dimostrato che il bambino si costituisce come un Io individuale, cioè indivisibile, tra i sei e i trenta mesi⁴⁰⁷. Lo fa identificandosi all’immagine ideale dell’unità del suo corpo riflesso nello specchio, e dunque in un’immagine che lo aliena rispetto a se stesso. Questa immagine gli giunge dall’esterno e introduce la triade dell’altro, dell’Io e dell’oggetto del desiderio. Potremmo dire che il desiderio e l’amore hegeliani sostituiscono lo specchio mediante il corpo dell’altro.*

b) *Dato che la soddisfazione e il piacere gli sono negati e differiti nel tempo, secondo la volontà di sua madre, il bambino riconosce che sua madre è divenuta una “cosa del mondo” (una realtà): lei e il mondo sono “altri”, si trovano all’esterno di lui. In modo simultaneo e complementare il bambino riconosce che esiste il tempo dell’attesa, che egli misura secondo le assenze della madre e secondo la soddisfazione che quest’ultima gli fornisce, in modo più o meno differito rispetto ai suoi desideri.*

c) *La percezione deludente dell’esistenza di sua madre, del mondo e del tempo che sfuggono alla potenza del suo controllo, rendono manifesta alla coscienza del bambino la sua dipendenza relativa: io non sono il tutto assoluto; purtroppo io sono relativo agli altri e devo “scegliere i miei desideri” in relazione a loro. Qui la relazione tra l’io e l’altro, e quindi la possibilità dell’ospitalità come accoglienza, sono a un punto cruciale, nel contempo incosciente e costitutivo. Naturalmente ognuno è responsabile di riconoscere ciò che era incosciente ed eventualmente rimosso, per comprendersi al fine di progettare l’avvenire della*

⁴⁰⁷ J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1937). Tradotto in : J. Lacan, *Scritti* (1974), 2 vol., Einaudi, Torino, vol. I.

sua vita. Tentiamo dunque di descrivere il percorso del passaggio del bambino dalla fase di dipendenza assoluta ad una dipendenza relativa agli altri e dunque relazionale.

1) *L'infanzia è la coincidenza immediata con sé della sensazione senza percezione; essa è l'aderenza al mondo e alla terra, senza e prima della coscienza. Io sento solo la pienezza delle cose che mi sono date. Io ho tutto e sono tutto, perché il mondo intero mi è dato per soddisfare i miei bisogni. La mia coscienza intenzionale percepisce ciò che mi è dato (gli oggetti), e solo dopo essa percepisce l'altro (la madre) e gli altri.*

L'altro e gli altri saranno percepiti come fonti donatrici di affetto. Solo in seguito saranno percepiti come "altri Io", che dicendo NO causano al mio Io la sensazione della mancanza. La nostra prima sensazione è la percezione di ciò che ci è stato dato da qualcuno, che per noi era un viso, delle mani, un sorriso o delle carezze. A questo stadio l'io crede di "essere tutto" perché egli "ha tutto".

2) Ma un giorno qualcosa non gli viene data: l'altro, normalmente la madre, gli rifiuta ciò di cui lui ha bisogno e di cui sente la mancanza. Dunque la negazione, che assume la forma del rifiuto di dare un oggetto (intenzionato dal bisogno infantile), mostra al bambino che egli non è tutto perché egli non è che un "Io", e che non è che un Io perché esistono e sono presenti degli "Altri Io" che possono dirgli No.

Secondo Honneth, l'esperienza della separazione è necessaria per insegnarci a riconoscere l'altro come una persona indipendente, e dunque per poterlo amare in quanto tale, in ciò che egli è. Ma questa tappa necessaria sarà veramente sufficiente a superare il desiderio dell'io e l'uso strumentale che egli fa dell'altro?

3.51 La riflessione ci permette di riconoscere l'altro, che resiste perché esiste

Secondo Winnicott, quando il bambino scopre che sua madre – fino ad allora vissuta come il suo mondo-ambiente – resiste alla sua potenza, tenta di distruggere il suo corpo. La sua frustrazione aggressiva ha come fine di verificare la realtà indelebile e quindi oggettiva dell'altro, all'esterno e dunque indipendentemente da lui. *Se la madre e il mondo resistono è perché essi esistono. In questo modo il bambino accede a un livello di coscienza che percepisce il suo io in un mondo obiettivo ed esterno, dove esistono degli altri soggetti, esistenti e dunque resistenti e frustranti, estranei e noiosi. L'individuo è in relazione con un mondo esterno, dal quale è separato e nel quale è situato accanto agli altri. Secondo Winnicott, solo quando il bambino realizza che sua madre non è più il suo proprio ambiente, bensì un oggetto resistente, solo allora*

egli impara ad amarla, ad amare dei soggetti indipendenti, cioè delle altre persone libere.

La psicoanalista Jessica Benjamin⁴⁰⁸ sostiene che mediante questo processo il bambino e la madre riconoscono nel contempo la loro dipendenza reciproca dall'amore "dell'" altro e "per" l'altro, ma anche la differenza della loro propria identità, libera e autonoma rispetto all'altro. Benjamin conclude che *l'amore è la fiducia di coloro che si riconoscono amanti e amati, e dunque capaci di solitudine quanto di unione sessuale. Secondo la psicoanalista, alla base del processo di resistenza di Winnicott si troverebbe la lotta hegeliana delle coscienze per il riconoscimento*, che sarà il tema della nostra prossima analisi.

Naturalmente Honneth è d'accordo con questa tesi, che gli permette di definire a sua volta l'amore come una "simbiosi riflessa" dal riconoscimento. *Ci sembra che la riflessione, anziché permettere all'io di uscire dal suo ritorno fusionale per aprirsi a riconoscere l'altro, rischi di essere lo strumento e il metodo più potente per restaurare l'unità fusionale dell'io, e dunque per richiudere su di sé circolarmente l'intenzione apparente della propria coscienza di andare incontro all'altro.*

3.52 L' "oggetto transizionale" secondo Winnicott, la cultura nostalgica e fiduciosa, e la desolazione totalitaria secondo Hannah Arendt

Lo stadio che Winnicott definisce come "oggetto transizionale" può rappresentare l'accesso alla lotta hegeliana delle coscienze per il riconoscimento. *Quest'oggetto rappresenta la dimensione intermedia tra*

- la realtà oggettiva ed esterna, in seno alla quale il bambino ha vissuto la separazione dalla madre e la perdita,*
- e d'altra parte l'immaginazione interiore, che gli permette di elaborare simbolicamente e di compensare la perdita reale,*
- ma anche di "man-tenere" (holding) aderente al reale la tensione dei suoi fantasmi fusionali di onnipotenza.*

Il gioco che crea prodotti culturali permette al bambino di mettere i suoi sogni nostalgici alla prova dei fatti. Secondo Winnicott l'immaginario è all'origine di ciò che chiamiamo "cultura".

a) Colui che riconosce di essere amato in modo durevole può fidarsi degli altri e ritirarsi o abbandonarsi alla solitudine creatrice. La nostalgia del "tutto" ha spinto spesso gli scrittori, gli artisti e i filosofi a superare la lacerazione deludente del mondo degli altri⁴⁰⁹, ad esempio l' "Entzauberung der Welt"

⁴⁰⁸ J. Benjamin, « The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Power », New York, 1988.

⁴⁰⁹ Questo stato d'animo era ben presente a Hegel (cfr. §3) e a Goethe, soprattutto nel « Wilhelm Meister » e nel secondo « Faust ». Cfr. J. W. von Goethe, « Wilhelm Meister. La

romantica, al fine di ricreare o di restaurare la relazione assoluta con l'infinità generatrice. Senza questa nostalgia, la parte più sublime e profonda della nostra letteratura non sarebbe probabilmente esistita: si pensi al “nostos” di Ulisse, che diceva di avere nostalgia “soprattutto dei luoghi dove non era stato mai”, ma anche al viaggio di Dante attraverso le dimensioni dell'essere per l'anima: il male e la perdizione; la ragione, la fede e la purificazione; la contemplazione dell'amore divino come ritorno a una totalità materna, filiale e fusionale, come vedremo nella quarta parte di questa ricerca. Si pensi anche alle poetiche del Romanticismo tedesco, di Novalis e di Hölderlin soprattutto, o all'ideale che Baudelaire oppone allo spleen del reale in modo nel contempo trascendente e interiore. Già Platone sosteneva che “colui che sa vedere l'intero è filosofo; colui che non sa vederlo non lo è”. In questo contesto, se l'idealismo di Hegel si definisce a giusto titolo “assoluto”, è proprio perché nessun'altra filosofia ha altrettanto pensato e riflesso la dimensione totale o intera dell'essere.

b) Riprendiamo ora la tesi di Winnicott per porci una domanda inevitabile: colui che non si sente abbastanza amato, colui che ha perduto la fiducia in sé e negli altri, come potrà fare esperienza del suo mondo e di quello degli altri? A questa domanda Hannah Arendt risponde con la sua analisi della desolazione (loneliness)⁴¹⁰ – sorprendentemente vicina a quella di Winnicott -, e Hegel risponde con la lotta mortale delle coscienze.

Secondo Arendt l'individuo chiuso in sé rappresenta l'elemento di una società almeno potenzialmente totalitaria. La solitudine diventa estraneità e desolazione quando io mi chiudo completamente in me stesso; è allora che, separato dagli altri, io perdo l'identità del mio io. La desolazione non appare mai meglio che di fronte agli altri, con i quali l'io non sa “comunicare”; egli si sente dunque esposto alla loro alterità come a un'ostilità e a una minaccia⁴¹¹. *L'uomo desolato è un uomo che ha perduto la fiducia in sé e nel mondo, condizioni senza le quali l'io non può fare esperienza del mondo, né di quello proprio né di quello degli altri, CON gli altri: è dunque un uomo “senza altro e senza gli altri”.*

“L'unica facoltà dello spirito umano che non abbia bisogno dell'io né dell'altro né del mondo per funzionare in modo certo, e che sia tanto indipendente dal pensiero quanto dall'esperienza, quest'unica facoltà è l'attitudine al ragionamento logico, la cui premessa è l'evidenza di per sé”. Per questo l'uomo

vocazione teatrale » (1977), Garzanti, Milano, 1977 ; « Faust » (1790), Mondadori, Milano (tr. it. di F. Fortini).

⁴¹⁰ L'analisi della Arendt si trova alla fine dell'ultimo capitolo della sua opera su « Le origini del totalitarismo » (1951). Il capitolo, intitolato « Ideologia e terrore », è una delle analisi più profonde che siano mai state scritte sulle ideologie totalitarie. Abbiamo riassunto l'essenziale di questo scritto nella prima sezione di questa terza parte.

⁴¹¹ Vedremo al riguardo nel seguito di questa terza parte la tesi sulla paranoia elaborata da Horkheimer e Adorno nei loro *Elementi dell'antisemitismo*, in: M. Horkheimer – T. W. Adorno, “Dialettica dell'illuminismo”, op. cit., pag. 182 sgg. della traduzione italiana.

desolato si aggrappa ad un'unica verità: la coerenza della deduzione logica, che in realtà nega l'esistenza della verità, non dice mai nulla di nuovo e non rivela assolutamente niente. Possiamo dire con certezza che i totalitarismi sono la negazione della possibilità stessa di ogni forma di ospitalità, perché essi negano con la loro "logica di un'idea" - abbiamo visto che questo è il senso dell'ideologia secondo Arendt - la relazione dell'uomo a se stesso, agli altri e dunque all'esperienza del mondo in quanto tale.

3.53 La lotta "mortale" delle coscienze per il riconoscimento della loro indipendenza e libertà

Nell'ambito del legame tra l'amore e la morte, che attraversa tutta la cultura occidentale fin dalla tragedia euripidea di "Medea", le strutture affettive e familiari ci hanno condotto alla lotta "mortale" delle coscienze secondo Hegel. Questa teoria costituisce e rappresenta una delle origini principali dell'economia politica di Marx, della sua analisi del lavoro alienato all'interno del sistema capitalista, e dunque del materialismo storico e dialettico tout court. Secondo la dialettica espressa dalla lotta delle coscienze, *colui che si dimostra più formato e determinato diventa il padrone, il signore o il proprietario del soggetto che ha rischiato o intrapreso di meno, che deve dunque riconoscere la sua dipendenza rispetto alla libertà superiore dell'altro*⁴¹². In questo modo l'aristocratico vincitore o il padrone si godono la loro vita "da signori", e ne approfittano grazie al lavoro dei soggetti sottomessi come servi, dai quali dipendono a loro volta. L'importante per noi è che, come abbiamo già visto a proposito della relazione amorosa, *ciascuna delle coscienze lotta per essere riconosciuta dall'altra, al fine di poter fare esperienza di sé e conoscersi*. Da un punto di vista negativo, *essa lotta per non essere ignorata e dunque esclusa dall'altra*.

Secondo Hegel e Marx, proprio la condizione inumana e ingiusta del lavoro alienato permette alla persona sottomessa di riconoscersi, anzi la obbliga a farlo, cioè la spinge a prendere coscienza del suo "essere umano" e a fare esperienza della sua possibilità di essere un individuo libero con gli altri, capace d'immaginare e di rivendicare un trattamento umano e giusto. Questo quadro costituisce il contesto dialettico individuale e "microscopico" di ciò che su larga scala, cioè macroscopicamente, Marx definiva come la legge dell'azione reciproca. Vedremo nella prima sezione della quarta parte di questa ricerca che questa legge consiste nella possibilità e nella necessità di trasformare le condizioni reali dell'esistenza sociale mediante la comprensione critica, gli ideali e i progetti politici. I fondamenti e le dimensioni di questa trasformazione

⁴¹² Cfr. Hegel, « Fenomenologia dello spirito », op. cit. ; sezione II (« Autocoscienza »), la dialettica servo-padrone. Cfr. K. Marx, « Manoscritti economico filosofici del 1844 », Einaudi, Torino, 1968 ; si veda in particolare *Il lavoro alienato* (ultimo capitolo del primo manoscritto).

critica, ideale e politica sono evidenti già nel testo di Hegel al quale Marx si è ispirato in modo determinante.

- Secondo Hegel, un individuo dimostra all'altro che la sua essenza non è né si riduce all'attaccamento alla certezza della sua vita biologica; costui dimostra all'altro che la sua essenza è la libertà e la verità della sua coscienza di sé, anche se questa lo porta a rischiare la propria vita. In questo modo, *colui che ha dimostrato tutto questo diventa signore e padrone dell'altro, cioè dello schiavo che, avendo voluto conservare ("servus" significa appunto "conservato") la sua vita al di sopra di tutto il resto, deve ora riconoscere la coscienza libera e indipendente del suo padrone.*
- In seguito il padrone si gode la sua vita e ne approfitta, ponendo il suo schiavo tra sé e il rigore del mondo materiale, cioè della natura. *Lo schiavo sottomesso è alienato dei frutti del suo lavoro. Ma a questo punto la posizione del padrone diventa dialetticamente contraddittoria*, perché egli è il padrone solo perché il suo schiavo lo riconosce come tale; per di più, egli vive del lavoro dello schiavo e dunque ne dipende per sussistere. Il rovesciamento dialettico prodotto dalla contraddizione si esprime in uno dei consueti paradossi di Hegel, che afferma che *il padrone è oramai diventato lo schiavo del suo schiavo, cioè del suo servo.*
- *In questo modo colui che era lo schiavo della vita ritrova una nuova forma di libertà, imparando a vincere la natura mediante il suo lavoro. Il lavoro servile lo libera ("Arbeit macht frei") da tutto ciò che lo opprime, sviluppa la sua coscienza personale e gli rende la vera libertà, che Hegel considera come il dominio naturale e intersoggettivo di se stessi.* Oltre a ricordare che il nazismo ha pervertito questo motto hegeliano attaccandolo al portone d'entrata del lager di Auschwitz, cioè aggiungendo all'assassinio la menzogna, quest'analisi dovrebbe farci riflettere sul fatto che la nostra ricchezza e il nostro benessere vivono dal dopoguerra a oggi sulle spalle del terzo mondo. E' inevitabile che altri mondi e altre società apprendano a riconoscersi e ad imporsi, come già stanno facendo la Cina e l'India e come cominceranno a fare in seguito i grandi paesi dell'America del Sud, dell'Asia e dell'Africa.

Più in generale, va considerato che la dimensione della lotta delle coscienze è profondamente legata alla relazione del figlio con sua madre e alle relazioni sessuali, amorose e familiari, fino alle dialettiche dei rapporti sociali e politici: da una parte l'accoglienza e l'ospitalità, dall'altra il razzismo e l'esclusione. Si pensi ai modi in cui noi stessi abbiamo percepito l'altro nel corso della nostra vita. Per il giovane adolescente, *"l'altro" è normalmente "colui che mi dà problemi" e che m'impedisce di essere riconosciuto secondo il mio valore*; dal punto di vista freudiano, in fondo e in retroscena agisce e ritorna il complesso edipico: perché "mia" madre perde tempo con papà, che è vecchio e brutto? Perché la ragazza che mi piace non si accorge che "io" sono molto meglio di quel cretino del suo ragazzo? *Per l'adulto, "l'altro" è probabilmente colui che*

“Mi” ignora e mi esclude con la sua indifferenza nei “miei” confronti. Solo Levinas si renderà conto del fatto che l’altro è “Colui” che io – finalmente in minuscolo, questa volta! – ignoro, perché il volto dell’altro è per me esterno e altro, e trascende la relazione al mio Io.

In ogni lotta – relazionale, sociale o militare – l’essere umano combatte e rischia per dimostrare che per lui la legittimità delle sue intenzioni conta di più della sua esistenza fisica, e che il suo ideale morale è degno di essere riconosciuto perché la sua persona non vuole “possedere qualcosa”, bensì conoscere la sua esistenza. Hegel spiega il concetto in questo modo: “Solo mediante il rischio della propria vita si conserva la libertà e si dimostra che l’essenza della coscienza di sé non è l’essere”, cioè non è la propria esistenza fisica né la propria persona giuridica, che è il soggetto del diritto. E’ necessario che l’altro mi riconosca come una “coscienza di sé indipendente”, affinché io conquisti la certezza della mia libertà.

Hegel usa qui un linguaggio vicinissimo a quello che Winnicott utilizzerà a proposito di quella che egli considera la terza fase dell’infanzia, che segue la dipendenza relativa, cioè la fase dell’oggetto transizionale. Secondo Hegel, *l’appetito della coscienza in cerca di sé è egoista e “distruttivo”, e “l’oggetto” – proprio in questo modo freudiano ante litteram egli chiama l’altro e la sua coscienza! – non può “resistere” alla soddisfazione dialettica dell’io, perché costui è “privo d’indipendenza”⁴¹³. Se l’altro fosse per me “un’altra esistenza” indipendente, allora io non potrei riconoscermi in lui; dunque la lotta “mortale” è necessaria affinché io possa riconoscermi mettendo in pericolo la vita dell’altro per conservare la mia. Potremmo dire che io riconosco la vita dell’altra persona solo per eliminarla, per consumarla a mio vantaggio, secondo il linguaggio dell’appetito. Riprendendo il linguaggio evangelico potremmo aggiungere che*

- colui che preferisce conservare (nel senso di “servus”) o salvare la propria vita, perde la sua libertà e diventa uno schiavo;
- mentre colui che vuole essere riconosciuto libero, rischia per affermarsi eliminando l’altro, e diventa così padrone o signore dell’altro.

In questo modo la lotta si pone e si situa all’origine della divisione sociale del lavoro e degli Stati⁴¹⁴.

3.54 I limiti della lotta delle coscienze secondo Sartre e Honneth

Ci sembra di aver dimostrato, mediante il concetto dell’amore e attraverso la lotta per il riconoscimento nel senso hegeliano, che spesso la filosofia occidentale non ha sentito alcun bisogno di incontrare l’altro se non per poter

⁴¹³ Cfr. Hegel, « Enciclopedia », op. cit. paragrafi dal 427 al 430.

⁴¹⁴ Ibidem, paragrafi 432 e 433.

affermare la sua propria volontà di potenza. Anzi, lo statuto dell'altro è stato ridotto alla funzione di essere distrutto per poter alimentare la potenza dell'io, o al fatto di resistere per provare all'io la sua esistenza libera e indipendente. L'intenzione di amare "qualcun altro" è soggetta al rischio del riflettersi del mio io in se stesso in modo narcisista e fusionale, cioè "mediante e attraverso" l'altro; analogamente, il riconoscimento dell'altro si riduce all'io riconosciuto dall'altro. L'io incontra l'altro solo in apparenza, allo stesso modo in cui esso finge di rischiare la propria vita, mentre in realtà elimina quella dell'altro. L'io non incontra veramente né l'altro né la morte.

Sartre valuta in modo fondamentalmente analogo al nostro la lotta hegeliana delle coscienze in "L'essere e il nulla"⁴¹⁵. Il filosofo esistenzialista apprezza che in Hegel l'altro si dimostri necessario a rendere possibile l'esperienza che l'io compie di sé e che lo costituisce, un'esperienza che si compie di fronte all'altro e che è dunque necessariamente plurale e non monologica. Nel linguaggio sartriano ciò si esprime dicendo che *io sono un essere per sé solo attraverso l'altro*: "Dunque l'altro mi penetra nel mio cuore". Nonostante questo progresso apprezzabile, la teoria hegeliana presenta secondo Sartre dei rischi gravi. In Hegel ogni coscienza si attenderebbe dall'altra la conferma della sua verità cognitiva e della sua identità formale; ma per Sartre l'individuo desidera che sia riconosciuto il suo essere individuale e concreto, secondo l'obiezione che già Kierkegaard aveva rivolto a Hegel. Inoltre per Sartre io non posso "apprendere" né conoscere l'altro nel vero essere della sua soggettività, come pensa Hegel; secondo Sartre, ogni coscienza rimane separata da tutte le altre in modo radicale e irriducibile.

Da una prospettiva molto differente da quella sartriana, Honneth ha ragione quando sostiene che la lotta mortale delle coscienze non spiega il riconoscimento dei diritti giuridici delle persone. E' logico e inevitabile, perché questa lotta non incontra veramente l'altro e neppure gli altri; meno ancora essa potrebbe riconoscerli.

3.55 L'individuo che si fida dell'universale. Le origini nostalgiche, fusionali ed egotiche del totalitarismo nella *Filosofia dello spirito oggettivo* di Hegel

Il problema del riconoscimento dei diritti giuridici delle persone si ripresenta in tutta la sua inquietante ambiguità nell'affermazione della superiorità del cittadino rispetto al borghese, che conduce la filosofia hegeliana dello spirito

⁴¹⁵ J.-P. Sartre, « L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique », Gallimard, Paris, 1943. Tr. it. « L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica », tr. di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1965. Il passo in questione, dedicato al « pour-autrui », si trova alle pagg. 274-276 dell'edizione italiana. Cfr. anche R. Barbaras, « Autrui », Quintette, Paris, 1989-2003 e F. Dastur, « Autrui dans la philosophie contemporaine », op. cit.

oggettivo e del diritto ad assolutizzare lo Stato monarchico. Secondo Hegel, i borghesi riconoscono la legittimità della proprietà privata dei prodotti del lavoro, e quindi dello statuto di proprietario, al fine di poter scambiare i loro prodotti per soddisfare i loro bisogni. La proprietà (privata), lo scambio (commerciale) e il valore (monetario) sono le condizioni della divisione sociale del lavoro, ma secondo Honneth e Hegel esse rappresentano soprattutto il prototipo del riconoscimento intersoggettivo delle persone giuridiche e dei loro diritti, che si realizza nella logica del contratto e nelle azioni contrattuali. Approfondiremo queste nozioni nella prossima sezione.

Ciò che ci interessa in questo momento è che agli occhi di Hegel *il cittadino* ha come fine l'universale e partecipa alla volontà politica nella relazione etica dell'obbedienza alla comunità incarnata dallo Stato. Questa relazione subordinata è la fiducia dell'*io*, che *affida e demanda la sua individualità allo Stato affinché quest'ultimo la conservi*⁴¹⁶. A questo punto però sorge il problema di come l'universale possa salvaguardare l'individuo singolare senza “comprenderlo” e senza assorbirlo in una totalità indifferenziata o fusionale. La nostra tesi è che la mancanza di una risposta a questa domanda nel testo hegeliano rappresenti un'origine possibile del totalitarismo, che è la negazione assoluta dell'altro, di tutto ciò che è “altro” rispetto all'ideologia; questa tesi concorda con la riduzione hegeliana della libertà dell'uomo alla libertà assoluta della “Ragione” totale, la quale si realizza nella storia “mediante l'uomo”, inteso come suo strumento, come abbiamo visto al paragrafo 3.18.

Secondo Arendt, la specificità dell'ideologia è di emancipare il pensiero dall'esperienza di ogni realtà che potrebbe contraddire la “logica dell'Idea” – razzista o storico-materialista –, cioè l'ideale che si crede sia più vero del reale. Ora, *le concezioni dello Stato, della libertà assoluta della Ragione mediante l'uomo, e soprattutto della negazione dell'esperienza dell'altro e della realtà, costituiscono tre sintomi specifici della nostalgia di una totalità indifferenziata e fusionale, e dunque del desiderio inconscio di negare gli altri e di escludere l'alterità del mondo, affinché l'unico oggetto di esperienza sia (e soprattutto resti) l'origine materna dell'io*. Tutto questo spiegherebbe l'indifferenza verso l'altro e la sua esclusione, fondate su una vera e propria intenzione di ignorarlo.

Hegel e Honneth definiscono l'amore, la famiglia e la libertà come delle forme di equilibrio finalizzate a conciliare la simbiosi e l'autonomia degli individui. In

⁴¹⁶ Secondo il filosofo idealista hegeliano G. Gentile, ministro dell'Educazione nazionale fascista in Italia durante il regime di Mussolini, « la base della dottrina fascista è la concezione dello Stato » ; « per i fascisti, *lo Stato è un assoluto*, di fronte al quale *l'individuo e i gruppi sono il relativo*. Senza Stato non esiste nazione » ; « *tutto è nello Stato* ». Dato che niente di umano può esistere al di fuori dello Stato, in questo senso *il fascismo si oppone al socialismo*, secondo il quale lo Stato è solo una tappa in vista della costruzione di una società giusta, egitaria e « senza Stato ».

realtà, *l'egoismo morale incapace di accogliere l'altro e di offrirgli ospitalità affonda le sue radici*

- *non solo nell'eccesso di autonomia dell'individuo,*
- *ma anche e soprattutto nella sua nostalgia fusionale, che attraverso la riflessione rinchiude l'individuo in sé, cioè in un egotismo narcisista.*

3.56 Riflessione della totalità e rimozione della propria mortalità

Possiamo riassumere l'essenziale del percorso compiuto fin qui nei punti seguenti.

a) *La filosofia idealistica e dialettica di Hegel crede di poter pensare tutto perché crede di essere tutto: il razionale e il reale coincidono e si comprendono.*

b) *La struttura dialettica della riflessione permette alla filosofia hegeliana di escludere e di eliminare l'altro, oppure di rimuoverlo, sempre credendo e pretendendo di averlo compreso e riconosciuto.*

c) *La riflessione, che si costituisce rimuovendo l'esperienza dell'alterità degli altri e della propria mortalità (come abbiamo visto a proposito della lotta apparentemente mortale delle coscienze), nega in questo modo la possibilità di riconoscere e pensare autenticamente il proprio io.*

In questo caso, "autenticamente" significa liberamente rispetto all'unità totale della fusione, dove non può esistere nessuna differenza, né la propria né quella degli altri.

L'essere umano tenta di non riconoscere l'altro per poter rimuovere la propria mortalità e la sua morte futura, cioè quell'esperienza che Heidegger ha definito in "Essere e tempo" come un "essere-per-la-morte". In realtà, la traccia incosciente della propria morte è già iscritta nella dipendenza assoluta e totale rispetto alla propria origine materna, mediante la quale l'uomo è stato generato e nella quale è stato "tenuto" (holding) o gettato. Questa traccia persiste durante tutto l'arco dell'esistenza umana e la tiene per mano durante tutta l'esperienza del negativo: la diversità e la differenza, l'opposizione e l'alterità. Questa traccia, che è la finitezza della mortalità, può dispiegare i suoi estremi angoscianti nel "male innocente"; è il caso dell'incesto e del parricidio di Edipo, che è padre, figlio e fratello nel contempo, come ha mostrato Derrida nel suo trattato "Sull'ospitalità"⁴¹⁷.

⁴¹⁷ J. Derrida e A. Dufourmantelle, « Sull'ospitalità », op. cit.

Quinta sezione

Chi è l'altro? L'altro ed io

3.57 Conoscere l'alterità. L'altro secondo Cartesio

Abbiamo tentato di dimostrare che la tradizione filosofica occidentale ha ignorato, escluso o rimosso l'altro, giungendo talvolta persino a eliminarlo o ad annientarlo mediante la comprensione assimilatrice, l'integrazione o la riduzione. Un interrogativo essenziale resta però aperto: chi è l'altro? Chi sarebbe l'altro o l'altra al di là di ogni comprensione assimilatrice, di ogni integrazione o riduzione? L'ultima sezione di questa terza parte si propone di delineare la storia dei tentativi di rispondere a questa domanda⁴¹⁸.

A partire dal "cogito ergo sum" di Cartesio e fino al diciannovesimo secolo, la filosofia ha tentato soprattutto di fondare la certezza dell'io. In questo contesto il problema dell'altro si formula in questi termini: come posso conoscere un altro io posto che, se la mia conoscenza riduce l'altro alla *mia* rappresentazione oggettivata, allora io potrò solo essere certo di un altro che mi confermerà? Al contrario, Ricoeur sostiene che l'io è colui che sa che un altro io lo chiamerà "tu": lui o lei mi dirà tu rivolgendosi a me⁴¹⁹. *Lo schema che ha strutturato per quasi tre secoli il problema dell'altro*

- *parte dalla mia soggettività*

- *e passa attraverso la relazione e la condivisione intersoggettiva, intenzionandola nel senso della rappresentazione, dell'obiettivazione e della riflessione,*

- *al fine di fondare e di certificare o garantire la mia oggettività: l'altro "mi ritorna" (e questo mi fa comodo), perché l'altro non è che un "alter ego" riflesso da me.*

Non è dunque sorprendente che per Cartesio l'altro non sia altrui ma Dio, il "tutt'Altro", l'infinito in me, che permette al filosofo di certificare e di garantire l'esistenza dell'io che pensa. Kant sostiene che l'io che rispetta la legge morale presente in lui rispetta l'altro; ma "l'altro" è solo un'esigenza interiorizzata che io mi rappresento. Il problema del suo statuto personale è assente, perché esso non è neppure concepito.

⁴¹⁸ Sul problema dell'altro, oltre ai testi già citati di R. Barbaras « Autrui » e all'articolo di F. Dastur « Autrui dans la philosophie contemporaine », si può vedere la voce Autrui di N. Depraz sul « Dizionario di etica e di filosofia morale » (Puf), op. cit., pagg. 147-153.

⁴¹⁹ Cfr. l'articolo di P. Ricoeur *Ethique et morale*, pubblicato in : « Lectures I. Encyclopaedia Britannica. Autour du politique », Le Seuil, Paris, 1991 (pagg. 270-293); pubblicato anche in « Soi-même comme un autre », Le Seuil, Paris, 1990. Cfr. anche la voce *Ethique* scritta dallo stesso filosofo francese nel « Dizionario di etica e di filosofia morale » (Puf), op. cit., pagg. 689-694.

3.58 L'esperienza dell'altro secondo Husserl: un'esperienza intersoggettiva e incarnata

Nella quinta delle sue “Meditazioni cartesiane” (1931)⁴²⁰ Husserl, il padre della filosofia fenomenologica contemporanea, si propone di tematizzare l'altro in quanto tale, senza farne uno strumento impersonale che dovrebbe oggettivare e confermare i miei pensieri e il mio io. *L'intento di Husserl è di descrivere ciò che la mia esperienza mi offre dell'altro; meglio ancora: ciò che l'altro offre di se stesso mediante l'esperienza che mi è dato di farne.* Secondo Husserl l'altro mi appare come un altro io perché io lo associo al mio io per somiglianza: io vedo che l'altro è un io che mi assomiglia, eppure lui o lei si scopre a me come un estraneo. Da una parte l'altro mi presenta il suo corpo, al quale io do un certo senso per me; d'altra parte l'altro mi appare nei suoi vissuti psichici che mi sfuggono, perché essi mi appaiono unicamente mediante e attraverso la loro manifestazione nel corpo dell'altro.

Pertanto *l'esperienza dell'altro è una tensione costante tra*

- ciò che mi è dato direttamente dal suo corpo, che mi sembra essere lì per me, per mostrarsi affinché io lo veda,

- e d'altra parte i suoi vissuti psichici, che mi sono dati solamente dal suo corpo: si tratta in questo caso dell'altro che “resta in sé” e che non mi è dato; la mia empatia (Einfühlung) può solo immaginare o pensare, o meglio supporre, a proposito di questo scarto tra l'altro e io.

Per di più la tensione costante tra l'altro e il mio io è circolare, perché solamente l'altro può rivelarmi la mia unità psichico-corporea (Husserl la definisce “incarnazione”) di rimbalzo⁴²¹; ma l'altro può fare tutto questo solo se io gli offro la mia disponibilità di “lasciarlo fare”.

Secondo Husserl l'altro è la vera garanzia dell'oggettività del mondo, nel senso che è necessario che l'oggetto esista per più di un soggetto, e che esso sia dunque il referente di una pluralità indefinita di coscienze, perchè in caso contrario l'oggetto non sarebbe veramente esterno alla soggettività. Dunque per Husserl l'oggettività è fondata sull'intersoggettività. Questa concezione richiama la tradizione biblica, secondo la quale colui che sostiene di asserire il vero deve chiamare almeno altre due persone a testimoniare e confermare la veridicità di quanto egli afferma. Ma una tale concezione vede nell'altro un unico significato certificante o dimostrativo, e non spiega come sia possibile

⁴²⁰ E. Husserl, « Meditazioni cartesiane », op. cit.

⁴²¹ J. Lacan ha elaborato un'idea solo relativamente simile. Secondo lui il bambino si costituisce come un Io individuale identificandosi all'immagine unificata del suo corpo, riflessa fuori di lui nello specchio. Il medio non è dunque un'altra persona, ma un oggetto che riflette, cioè che « re-interiorizza » la mia immagine prima oggettivata all'esterno. Cfr. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je* (1937) ; in « Scritti », op. cit., vol II.

incontrarlo ; per Husserl l'altro ci si rifiuta per principio, perchè noi non possiamo accedere alla sua propria interiorità. Dunque l'altro non può essere scoperto se non come un'assenza, e non come una presenza⁴²². Se l'altro dovrebbe costituire il fondamento dimostrativo dell'esistenza oggettiva del mondo in quanto non solo « mio », e se l'altro rimane per me inaccessibile e dunque indimostrabile – come abbiamo visto in questa terza parte a proposito di Levinas –, allora il nostro « essere al mondo » si manifesterebbe ancora una volta come indimostrato e indimostrabile, e dunque aperto all'abissalità dello « s-fondamento », o meglio lacerato e squarciato da esso.

3.59 L'altro secondo Sartre: un'esistenza totalmente libera, che mi limita nel mio essere libero e che mi fa riconoscere che io sono un io-oggetto, alienato e visto

Ne “L'essere e il nulla” (1943) Sartre dedica un capitolo a “L'esistenza dell'altro”⁴²³. *L'incontro con l'altro è per lui necessariamente conflittuale perché l'altro esiste in totale libertà come un'esistenza irriducibile alla mia, la quale mi sfugge e mi limita – talvolta perfino mi nega – nella mia propria libertà. L'altro è un io già situato nel mondo come un'esistenza libera. Pertanto egli mi fissa come un oggetto mediante il suo sguardo; in questo modo mi fa sentire e riconoscere che anch'io sono un oggetto, alienato o gettato nel mondo per essere visto dagli altri. L'altro non esiste per me, ma per lui come libertà totale*; dato che secondo Sartre le coscienze non possono comunicare, ne consegue che l'incontro con l'altro è un conflitto: lui o io⁴²⁴. In base al suo concetto di libertà irriducibile e di responsabilità totale, Sartre sostiene una sorta di altruismo indifferenziato, che si fonda sull'affermazione della mia libertà totale inevitabile e schiacciante, piuttosto che su un vero e proprio dedicarsi all'altro, col quale io non posso che essere in conflitto.

⁴²² In questo senso F. Dastur ha definito la posizione di Husserl nella quinta « Meditazione cartesiana » come « solipsista » e incapace di superare la posizione kantiana sul soggetto. Cfr. F. Dastur *Autrui dans la philosophie contemporaine*, disponibile in rete e tratto da una serie di seminari tenuti dalla filosofa a St Pons (Aveyron-Ardèche) nell'agosto del 2006.

⁴²³ J.-P. Sartre, « L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica », op. cit. Si veda in particolare la prima sezione della terza parte, dedicata all'« esistenza d'altri ».

⁴²⁴ La psicoanalisi definisce questa situazione conflittuale come una forma di violenza primaria.

3.60 L'altruismo del sacrificio dell'io per l'altro in Levinas: una negazione per eccesso dell'altruismo come morale sociale

Abbiamo già visto i fondamenti dell'etica di Levinas; dobbiamo ora confrontarci con le difficoltà che la sua filosofia presenta. Levinas sostiene che l'alterità dell'altro mi supera così infinitamente che io non posso misurarla, e che ogni tentativo di rappresentarmi l'altro in modo oggettivo non fa che darmi delle riduzioni inutili che lo fissano. In realtà l'altro si dà nel suo volto separato da me come un "traboccare" infinito, cioè come una trascendenza e un'esteriorità che mi tolgono qualsiasi potere di oggettivarlo per dominarlo. *Secondo Levinas, il volto dell'altro mi espone alla vulnerabilità – alla sua e alla mia –, alla mia responsabilità di fronte alla sua vulnerabilità e infine alla mia passività impotente. In questo modo io passo "all'accusativo" di fronte all'alterità dell'altro, il quale supera qualsiasi paragone alla mia identità "per associazione", come diceva Husserl. L'altro non è né sarà mai "un altro io" (alter ego); l'esperienza del volto dell'altro mi lascia sprovvisto del mio fondamento ed esposto alla sua violenza o alla sua compassione, al punto che io "sono l'ostaggio dell'altro".*

Secondo N. Depraz, il carattere infinito e incomprensibile del "tutt'altro" mi supera al punto da non dispormi all'altruismo nei suoi riguardi, perché *l'etica del sacrificio dell'io per l'altro fa dell'io la vittima – sicuramente responsabile e spesso colpevole – dell'altro*. Levinas stesso si accorge di questa difficoltà e sviluppa un'idea che sarà ripresa da Ricoeur: solo un terzo politico-sociale o etico può apportare la sua misura, al fine di regolare e di garantire una forma di giustizia oggettiva o di altruismo sociale tra l'io e l'altro, che altrimenti sarebbero irrimediabilmente separati ed esterni. Ancora una volta *non sono io che do all'altro il suo bene, ma è un terzo – l'egli o l'esso ("il") di Ricoeur – e solamente lui a poter garantire l'altruismo in quanto giustizia sociale*⁴²⁵. Questa giustizia sociale non è il bene che io ho dato all'altro ma l'equilibrio tra i due, che parte da una posizione nella quale io ho i miei interessi e mi trovo a mio agio, e giunge a un altro che mi fa altrettanto comodo.

Potremmo dunque chiederci se un altruismo reciproco e dialogico "a due" sia possibile, oppure se esso è in un certo senso smantellato dall'altruismo sociale della giustizia. In altri termini: qual è il nesso tra la relazione dialogica e intersoggettiva e la totalità?

⁴²⁵ Cfr. l'articolo citato di P. Ricoeur *Ethique et morale*, pubblicato in : « Lectures I. Encyclopaedia Britannica. Autour du politique », Le Seuil, Paris, 1991 (pagg. 270-293); pubblicato anche in « Soi-même comme un autre », Le Seuil, Paris, 1990.

3.61 Ricoeur: l'altruismo è il rispetto e l'esperienza dell'altro come persona e fine in sé

Secondo Ricoeur, l'approccio fenomenologico di Husserl è necessario ma non sufficiente a donare un'etica. Per colmare questa mancanza, Ricoeur considera che la conoscenza di un "altro io" non basta: è necessario tentare di conoscere "un'altra persona" come un fine in sé, come richiesto dalla morale kantiana; lo statuto di mezzo resta dunque riservato alle cose. *Solo la nozione kantiana di rispetto mi obbliga a considerare l'altro come una persona, per la quale Ricoeur utilizza il concetto di ipseità morale, e mai come una cosa, per la quale il filosofo francese utilizza il concetto di identità psichica⁴²⁶. Dunque per Ricoeur l'altruismo è l'esperienza dell'altro come una persona che è un fine in sé e che ha un valore in sé, che è dunque degna di essere amata dall'altro, stimata e rispettata dalla società in seno alla quale si trova a vivere.*

3.62 Hans Loewald. La relazione all'altro come un dispositivo comunicativo di "interazione interiorizzata".

Il compito della vita: una ricerca di equilibrio tra il ritorno nostalgico a una totalità fusionale e il riconoscimento dell'esistenza della resistenza e dell'autonomia degli altri io

Honneth considera il contributo di Winnicott indispensabile ad ogni psicologia sociale che voglia comprendere il processo di autonomizzazione degli individui. Nell'articolo conclusivo de "La società del disprezzo", Honneth riprende il quadro generale di questo processo individuale secondo Winnicott per confrontarlo con le teorie dello psicoanalista Hans Loewald⁴²⁷.

- Abbiamo visto che il lattante fa inizialmente esperienza di un'unità totale senza differenze, nella quale lui e il mondo sono confusi. In questa fusione il lattante crede che "lui è il mondo", e che gli altri esistono unicamente come il suo prolungamento, il quale serve ad esaudire i suoi bisogni e i suoi desideri. In questa "uguaglianza fusionale" egli non può far esperienza di alcuna vera differenza.

⁴²⁶ Ricoeur ha sviluppato questa teoria soprattutto in « Soi-même comme un autre », Paris, Le Seuil, 1990. La traduzione italiana è « Sé come un altro », Jaca Book, Milano, 1993-2002.

⁴²⁷ A. Honneth, *Teoria della relazione d'oggetto e identità postmoderna. A proposito di un preteso invecchiamento della psicoanalisi* ; l'art. si trova in « La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique », op. cit., pagg. 325-348. Per quanto riguarda H. Loewald, cfr. « Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979 », Klett-Cotta, Stuttgart, 1986 ; idem, *On internalisation*, in : « Papers on Psychoanalysis », New Haven-London, 1986, pagg. 69-86 ; idem, *Instinct Theory, Object Relations and Psychic Structure Formations* (1978), ibidem, pagg. 207-218 ; idem, *Internalization, Separation, Mourning and the Superego* (1962), ibidem, pagg. 257-276.

- Tuttavia *l'inconscio pulsionale* scoperto da Freud che non può essere oggetto di una rappresentazione riflessiva né di comunicazione alcuna, *spinge il soggetto ad entrare in relazione con gli altri (socializzazione) e a interiorizzare le sue interazioni e le sue comunicazioni con loro (interiorizzazione), al fine di distinguersi dagli altri e di diventare un individuo differente dagli altri e autonomo (individuazione).*

- Secondo Loewald *la relazione del bambino con sua madre è il prototipo di un' "interazione interiorizzata"*. Dapprima la psiche del bambino è un insieme disordinato di bisogni e di stimoli; in seguito il bambino sperimenta le reazioni della madre e degli altri, come abbiamo già visto. *L'esperienza delle sensazioni di frustrazione gli insegna a interiorizzare e a trasformare queste azioni-reazioni-interazioni, come anche le sensazioni che esse provocano in lui. Questa trasformazione della comunicazione passiva in risorsa attiva organizza la psiche del bambino rispetto agli altri e prepara il suo accesso al mondo.*

- Quando il bambino comincia a integrare l'esistenza e la resistenza degli "altri io" e del mondo come indipendenti da lui, allora comincia a delinearsi *il compito affettivo principale della vita adulta: la ricerca di equilibrio tra il desiderio infantile di fusione, cioè di ridurre "tutto il resto" del mondo a sé, e d'altra parte la realtà dell'autonomia di ogni individuo, che deve segnare continuamente le sue differenze specifiche e la sua separazione rispetto agli altri individui.* L'adulto deve dunque assumere che gli altri esistono indipendentemente dal suo "io" e che essi sono irriducibili al suo "io".

Possiamo riesprimere il compito della vita adulta, in continuità rispetto a quanto sostenuto alla fine della sezione precedente riguardo a Hegel e H. Arendt, dicendo che la vita ricerca un equilibrio tra

- il ritorno nostalgico a una totalità fusionale che nega l'esistenza degli altri
- e, d'altra parte, il riconoscimento adulto dell'esistenza del mondo degli "altri io", altrettanto esistenti e dunque resistenti, altrettanto indipendenti e liberi di quanto io sia o possa diventare.

3.63 L'altro ed io. Le possibilità di dare (e di darsi) e di accogliere l'altro

Husserl sosteneva che "è in me che gli altri si costituiscono"⁴²⁸. La comprensione di questa constatazione richiede di ripercorrere a ritroso le proprie esperienze. *Possiamo vivere l'esperienza della nostra alienazione, cioè della nostra esposizione all'altro fino alla perdita di sé, nella fusione che è propria della passione amorosa al di fuori della riflessione, nei sogni o nella creazione artistica*⁴²⁹; *possiamo anche vivere l'esperienza della nostra esposizione*

⁴²⁸ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane* (1931), Bompiani, Milano, 1969 ; l'affermazione si trova nella quinta meditazione.

⁴²⁹ Baudelaire scriveva : « Annegare il proprio sguardo nell'immensità del cielo e del mare ! (...) Tutte queste cose pensano in me, o io attraverso di loro (perchè nella grandezza della

radicale alla morte che può annientarci mediante la malattia. In quest'ultimo caso, la nostra morte non è quella di un'altra coscienza e non possiamo fingere, come nella lotta apparentemente mortale delle coscienze secondo Hegel. La mia propria morte è la possibilità che tutto di me sia annientato e che tutto divenga impossibile, perché nella mia morte "tutto e tutte le parti" cessano di essere. Queste esperienze ci mostrano che "Je suis un autre que moi": io sono un altro da me, fluido come le mie contraddizioni e non sempre identico a me stesso; tutto questo era inconcepibile per l'identità della riflessione in Hegel.

- Se torniamo alla nostra infanzia, la prima sensazione della quale abbiamo e conserviamo memoria è la percezione di ciò che ci è stato dato o donato da qualcuno. Abbiamo già visto che a questo stadio il bambino crede di "essere tutto" perché "egli ha tutto" perché il mondo intero gli è dato per soddisfare i suoi bisogni. *Ma* un giorno – come mostrano Freud e Winnicott – qualcosa non gli sarà dato: *l'altro* – la madre in generale – sarà per il bambino colei che gli ha negato ciò di cui egli avrebbe bisogno e del quale sente la mancanza. *Dunque il rifiuto o la negazione di un oggetto da parte dell'altro mostra al bambino che egli non è altro che un "Io" e che egli non è tutto, perché ci sono degli altri "Io" (alter ego) che possono dirgli "No".*

Questa tesi trova conferma nelle ricerche dello psicoanalista R. Spitz sulla genesi della relazione e della comunicazione tra il neonato e la madre. Secondo lo studioso, in una prima fase il sistema percettivo permette al bambino di entrare in relazione distinguendo l' "io" dal "non-io", senza che egli sia in grado di percepire il viso altrui come un oggetto. In seguito, *a partire dall'investimento dell'oggetto libidinale e dal sentimento di angoscia, il bambino comincia a distinguere gli oggetti animati, di cui la madre è il prototipo, da quelli inanimati; ciò avviene verso l'ottavo mese. A questo punto il bambino può entrare in relazione con l'ambiente, caratterizzato dalla presenza di "altri che (gli) dicono no!"; la coscienza di sé appare dunque in relazione negativa (quella del rifiuto e del divieto) con l'altro, cioè con la madre e poi con gli estranei, cioè con "gli altri", i "non-io" che possono opporsi al "mio io". A questo punto secondo Spitz la comunicazione supera e sostituisce l'azione, separandosi da essa mediante le esperienze frustranti dei ritardi e delle assenze della madre, cioè del differimento della soddisfazione dei bisogni del bambino: "Questa frustrazione trasforma l'azione, che ancora si sta sfogando, nella comparsa della comunicazione". A partire da questo momento, buona parte degli schemi di comportamento elaborati dal bambino sarà finalizzata al*

fantasia, l'io si perde presto !) Cfr. C. Baudelaire, « Petits Poèmes en prose » (Le Spleen de Paris, 1869), Gallimard, Paris, 1973. La traduz. italiana che utilizziamo è quella di G. D'Elia, « Lo spleen di Parigi. Piccoli poemi in prosa », Einaudi, Torino, 1997. La poesia citata è la terza della raccolta, intitolata *Il confiteor dell'artista*, pagg. 7-8 della traduz. italiana.

perfezionamento della comunicazione⁴³⁰, approfondita dallo psicoanalista Hans Loewald.

- Secondo la celebre tesi di Lacan sullo stadio dello specchio, *il bambino si costituisce come un io in-dividuale o indivisibile quando egli si identifica all'immagine ideale (Gestalt) dell'unità del suo corpo riflessa nello specchio, dunque "a un'immagine che lo aliena a se stesso"*, la quale gli viene dall'esterno e introduce la triade dell'altro, dell'io e dell'oggetto del desiderio⁴³¹. Lo specchio mostra che l'identità egotica della riflessione hegeliana è una tappa reale, ma dimostra anche la necessità di superarla per la coscienza adulta.

Di conseguenza, *gli altri si costituiscono in me per due motivi:*

- *io mi costituisco come un "Io" mediante l'altro o gli altri Io che possono "dirmi No", che possono oppormi i loro rifiuti, opponendosi al mio bisogno di ricevere una donazione che soddisfi i miei desideri;*

- *io mi costituisco attraverso un'immagine altra, alienante e riflessa fuori di me.*

Per di più, abbiamo visto che *secondo Sartre solo lo sguardo dell'altro può riconoscermi come esistente e libero: ma lo fa ponendo dei limiti alla mia libertà*⁴³². *E' dunque anche per reagire agli altri che io devo disegnare la vita della mia persona e diventare ciò e chi io sono. In ogni caso secondo Sartre le nostre coscienze restano irriducibilmente separate e opposte, lamgrado (o forse proprio a causa?) del loro irriducibile bisogno di essere riconosciute nella loro individualità.*

Lo sviluppo di questi tesi sulla presenza dell'alterità nella mia relazione all'altro sarà ripreso nella quarta parte, al fine di dimostrare che *la nostra identità contraddittoria si forma in opposizione agli altri, che ci riconoscono mediante degli atti che ci sembrano negativi e distruttori.*

Anche se ignorassimo la tesi freudiana secondo la quale "l'io non è padrone a casa sua", perché esso è abitato dall'inconscio, il luogo per eccellenza dell'alterità dell'io a se stesso, *se solo riflettiamo a queste esperienze vissute di alienazione e di negazione, possiamo accorgerci che esse hanno prodotto in noi la coscienza che "il nostro Io è un altro", che la riflessione della mia coscienza di me non è trasparente ma negativa, ineguale a sé e abissale: "Je suis un autre que moi"*. Abbiamo già enunciato questa tesi nella seconda parte riguardo al metodo dialettico e fenomenologico. *Riconoscersi come un altro, uscire da sé e*

⁴³⁰ R. Spitz, « The First Year of Life : A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations » (chap. IV) ; International Universities Press (NY), 1965. Crf. anche D. Stern, « The First Relationship : Mother and Infant » (1977), Harvard University Press, 2004.

⁴³¹ J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je* (1937) ; in « Scritti », op. cit., vol II.

⁴³² J.-P. Sartre, « L'essere e il nulla », op. cit., III, 1, 4.

superarsi, abbandonare il proprio io per diventare un altro e il proprio altro: tutto questo costituisce l'atto dell'alienazione che ci apre agli altri quando essi si danno. Se io posso riconoscere l'altro in me, allora io posso riconoscermi negli altri e riconoscerli in quanto tali, senza addomesticarli a mia immagine e al mio uso. L'alienazione e il riconoscimento – descritti già nella seconda parte della nostra ricerca – sono le condizioni per poter incontrare gli altri, per poterli accogliere e comprendere nella loro maniera di essere presenti e di darsi.

L'apertura di questa possibilità non riguarda solo le dimensioni dell'amicizia o della relazione amorosa, ma anche quelle dell'abbandono alla fede e della creazione artistica o letteraria. Per questo le esperienze che abbiamo appena descritte corrispondono perfettamente alle definizioni che Baudelaire ha dato del poeta e della poesia: "Il poeta gode di questo incomparabile privilegio, di poter essere a sua guisa se stesso e l'altro (...) egli entra quando vuole nel personaggio di ciascuno (...) egli adotta come sue tutte le professioni, tutte le gioie e tutte le miserie che le circostanze gli presentano (...) Questa santa prostituzione dell'anima che si dà (donne) tutta intera, poesia e carità, all'imprevisto che si mostra, allo sconosciuto che passa"⁴³³. Abitata dall'empatia e dalla donazione, la persona può cessare di essere unicamente il luogo della riflessione dell'ego, per diventare nel contempo poesia e carità. Atto e amore.

3.64 Una prova negativa del riconoscimento dell'altro: la teoria freudiana della proiezione e il razzismo come patologia paranoica

Una prova negativa dell'importanza di "riconoscere l'altro in se stessi" o nella propria persona, al fine di poter accogliere gli altri, può essere rappresentata dall'espressione totalitaria della rimozione di sé. Horkheimer e Adorno hanno visto nell'antisemitismo il modello compiuto di questo tipo di rimozione e di razzismo⁴³⁴. Secondo i due filosofi l'antisemitismo si fonda sulla repressione dell'abbandono, che conduce a una proiezione falsa e paranoica. L'abbandono di sé assimila l'uomo alla natura; l'interiorità si adatta e aderisce al mondo esterno, la cui estraneità diviene familiare grazie all'atto di donarsi generosamente da parte dell'individuo; in questo caso la proiezione è vera e naturale⁴³⁵. Ma *nel*

⁴³³ C. Baudelaire, « Lo spleen di Parigi. Piccoli poemi in prosa », op. cit., XII, *Le folle*, pagg. 27-28 della traduzione italiana.

⁴³⁴ M. Horkheimer – T. W. Adorno, "Dialettica dell'illuminismo", op. cit. I concetti che presentiamo in questo paragrafo si trovano nel sesto e ultimo studio che costituisce l'opera, intitolato *Elementi dell'antisemitismo. Limiti dell'illuminismo* (pagg. 182-223 della traduzione italiana). Lo studio in questione è a sua volta suddiviso in sette tesi.

⁴³⁵ Horkheimer e Adorno sviluppano il concetto di abbandono e di adesione nel solco del concetto hegeliano di alienazione, intesa come la possibilità della riflessione dialettica di

caso di una proiezione falsa e paranoica l'individuo o il gruppo sono incapaci di distinguere se stessi rispetto all'altro; essi si appropriano del mondo esterno, e progettano negli altri quelle parti di sé e quei desideri che essi non riescono ad accettare di sé e in sé.

Alla base di questa teoria dell'antisemitismo in quanto proiezione si trova la teoria freudiana della proiezione morbosa in quanto traslazione. Secondo Freud l'inconscio biologico dell'io è abitato e posseduto dalle pulsioni aggressive che sono pericolose per l'io (la fusione, l'omosessualità, l'incesto...) Per questo l'inconscio normativo vieta socialmente queste pulsioni all'io, e lo spinge a proiettare queste stesse pulsioni nel mondo degli altri come delle intenzioni cattive. Il vantaggio di queste traslazioni è che il soggetto può liberarsene scaricandole sugli altri, accusandoli e punendoli della "loro colpevolezza", col pretesto di difendersi dagli altri. Si tratta di un'operazione apparentemente economica, il costo della quale è l'eliminazione della coscienza riflessiva di sé; ma il prezzo immenso da pagare è l'obbligo paranoico di opporsi a un mondo di "nemici che mi perseguitano". In questo modo, "certi altri" diventano i colpevoli evidenti delle pulsioni rimosse dall'io: essi diventano "i suoi nemici" e meritano di diventare un giorno le vittime della sua vendetta.

La proiezione paranoica fa in modo che il carnefice stesso si trasformi in vittima perseguitata e trasformi le sue vittime in persecutori; in questo modo il delirio paranoico può diventare una normalità e un sistema politico totale. Questo testo conclusivo della sesta tesi degli "Elementi dell'antisemitismo" di Horkheimer e Adorno spiega chiaramente la dimensione sociale totalitaria della proiezione paranoica, che avrebbe potuto sembrare unicamente una patologia della psiche individuale:

- "A prescindere da ciò che gli ebrei possono essere in se stessi, la loro immagine, come quella del superato, presenta tratti a cui il dominio divenuto totalitario non può non essere mortalmente ostile: felicità senza potere, compenso senza lavoro, patria senza confine, religione senza mito.
- Questi tratti sono vietati dal dominio, poiché i dominati aspirano segretamente ad essi. E quello può sussistere solo finché i dominati fanno, di ciò che bramano, l'oggetto del loro odio. E' ciò che permette loro la proiezione morbosa, poiché anche l'odio porta all'unione con l'oggetto – nella distruzione.
- Esso è il rovescio della conciliazione. La conciliazione è il concetto supremo del giudaismo e tutto il suo senso è l'attesa; dall'incapacità di attendere deriva la reazione paranoica"⁴³⁶.

divenire altra rispetto a sé (Entfremdung) e di abbandonare l'identità dell'intelletto per darsi, donarsi od offrirsi all'essere (sich hingeben).

⁴³⁶ M. Horkheimer – T. W. Adorno, "Dialectica dell'illuminismo", op. cit.; pag. 214 della traduzione italiana.

I nostri veri nemici si nascondono sempre nelle cantine o nei solai di noi stessi, come scriveva Elias Canetti in “Massa e potere” (1960)⁴³⁷. Non a caso la nonna di Hitler era quasi sicuramente ebrea.

⁴³⁷ E. Canetti, “Massa e potere” (1960), Adelphi, Milano, 1981.

Sesta sezione

Il razionale e il reale.

La filosofia politica di Hegel tra libertà, Stato e riflessione

3.65 Introduzione. Tesi generali

La filosofia di Hegel, essendo un immenso tentativo di comprensione razionale dell'essenza della realtà, in ogni suo aspetto, non può che essere estremamente complessa, perché lo sono la realtà e ogni vero sforzo di comprenderla. E' nel contempo banale e innegabile sostenere che l'ontologia, la logica e la filosofia dello spirito di Hegel sono delle costruzioni razionali complesse. Meno banale e più discutibile è la tesi che dedurremo da questa complessità e che sosteneremo in questa sezione, cioè che il pensiero politico di Hegel è tanto vasto (nel senso della totalità) e profondo (nel senso della penetrazione razionale) quanto spesso ambiguo, o almeno ambivalente. Lo è talvolta in funzione di quelle contingenze storiche che si definiscono normalmente mediante la categoria dell'« attualità » ; ma questa sua ambiguità o ambivalenza è spesso ancora più profonda, perché dipende da molte componenti ontologiche che costituiscono il fondamento dello stesso sistema hegeliano.

Possiamo enunciare questa complessità e quest'ambiguità in via preliminare sostenendo le tesi seguenti:

- *Hegel può essere considerato un filosofo della libertà (nel senso anche liberale), come anche “il” filosofo della liberazione, e perfino – entro certi limiti – come un pensatore della rivoluzione, come hanno tentato di dimostrare rispettivamente E. Weil e J. Ritter, Marx e A. Honneth;*
- *l'ambiguità del pensiero politico di Hegel si esprime nel fatto che queste concezioni possono essere sostenute nonostante oppure mediante certi suoi fondamenti ontologici, quali il carattere aperto oppure riflessivo, autoreferenziale e totale della negatività dialettica, e l'affermazione – famosa oppure famigerata – della razionalità del reale e della realtà del razionale, o ancora le forme dialettiche del riconoscimento che hanno luogo tra la libertà dell'individuo e l'esistenza dell'altro.*

Ci proponiamo di mostrare la profonda complessità e ambiguità politica di questi concetti ontologici ed esistenziali analizzandone le dinamiche in alcuni autori divenuti ormai classici nell'interpretazione del pensiero politico di Hegel. Partiremo dallo studio di J. Ritter su “Hegel e la rivoluzione francese” (1957); considereremo poi le conferenze di E. Weil su “Hegel e lo Stato” (1950) e

termineremo con il contributo di Honneth per un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel, intitolato "Il dolore dell'indeterminato" (2001)⁴³⁸.

3.66 Joachim Ritter: "Hegel e la rivoluzione francese".

I presupposti e i problemi delle critiche al pensiero politico di Hegel.

La ragione si realizza nella storia del mondo in quanto spirito e libertà

Lo studio di Ritter su "Hegel e la rivoluzione francese"⁴³⁹, diventato un testo di riferimento sul pensiero politico hegeliano, inizia riassumendo il giudizio che Rudolf Haym ha espresso sul filosofo di Stoccarda, perché questa valutazione del suo pensiero politico diventerà il luogo comune e la condanna definitiva della filosofia di Hegel in quanto tale, per almeno un secolo. Anzi, in molti paesi e ambiti disciplinari questo giudizio non è essenzialmente cambiato, soprattutto nel caso delle persone di cultura che non hanno mai letto Hegel, eppure non esitano a citare i numerosi giudizi negativi che sono stati dati su di lui.

Haym, fonte primaria di questi giudizi, sostiene già nel 1857 in "Lezioni su Hegel e il suo tempo" che Hegel è stato « il dittatore filosofico della Germania », che ha fatto della filosofia la dimora dello spirito della Restaurazione prussiana e che ha assolutizzato la conservazione, il quietismo e l'ottimismo in senso politico⁴⁴⁰. E. Weil riassumerà in questi termini il giudizio radicato in seguito a Haym a proposito di Hegel come "reazionario prussiano": "Hegel è l'uomo per il quale lo Stato è tutto, l'individuo non è niente e la morale è una forma subordinata della vita dello spirito: in breve, egli è l'apologista dello Stato prussiano". In Italia, a questi giudizi si è ispirato ampiamente, e in senso purtroppo positivo, il filosofo idealista e ministro della Cultura popolare fascista Giovanni Gentile, come emerge dai contenuti del "Manifesto degli intellettuali fascisti". Ma è molto più importante notare che R. Haym fonda il suo influente giudizio sull'identificazione del razionale e del reale, presente nell'Introduzione ai "Lineamenti della filosofia del diritto", che Haym contribuirà a rendere una sorta di slogan negativo dell'hegelismo. Egli imputa a questa frase di giustificare lo stato di fatto, cioè la realtà dello Stato prussiano del 1821, e accusa la teoria hegeliana dello Stato e della società di divinizzare, di assolutizzare e di

⁴³⁸ J. Ritter, "Hegel und die französische Revolution", Köln, 1957 ; riedito da Suhrkamp, 1965. Traduz. ital. "Hegel e la rivoluzione francese", Guida, Napoli, 1970. E. Weil, "Hegel et l'Etat. Cinq conférences", Vrin, Paris, 1950. Traduz. ital. "Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani", Guerini, Milano, 1988. A. Honneth, "Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie", Stuttgart, Philipp Reclam, 2001. Traduz. ital. "Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel", manifestolibri, Roma, 2003.

⁴³⁹ J. Ritter, "Hegel e la rivoluzione francese", op. cit.

⁴⁴⁰ R. Haym, « Hegel und seine Zeit » (1857), Olms, Hildesheim, 1962.

razionalizzare lo Stato in quanto sostanza etica⁴⁴¹. Emerge già qui che *i concetti ontologici hegeliani di “ragione” in senso dialettico, di sostanza e di spirito sono stati tacciati di responsabilità politiche molto più univoche, chiare e irrefutabili di quanto non siano in realtà. Questa unilateralità accusatoria è spesso proporzionale all’assenza di tentativi di comprendere realmente lo statuto e la portata di questi concetti.* Proprio per questo nelle prime due parti, nonché nella terza sezione della terza parte di questa tesi, abbiamo analizzato sistematicamente i concetti ontologici e logici fondamentali del pensiero hegeliano.

A questo punto è indispensabile chiarire i fondamenti testuali del giudizio di Haym nei “Lineamenti della filosofia del diritto”, che da questo momento abbrevieremo con la sigla FDD. In quest’opera Hegel definisce lo Stato nei termini seguenti:

- “realtà concreta dell’idea etica” (§ 257)
- “razionale in sé e per sé” (§ 258) e “potenza della ragione che si realizza” nel mondo (§ 258, Zus. VII, 369 sgg.)
- spirito che si dà realtà concreta nel processo della storia del mondo (§ 259).

Dunque *per Hegel lo Stato è il mondo dello spirito, perché esso è la realizzazione concreta nella storia del mondo dell’idea etica, nonché della ragione che Hegel identifica con il divino e con lo spirito.* E’ evidente che termini come “spirito”, “idea” e “ragione” presuppongono l’intero percorso fenomenologico e ontologico delineato da Hegel soprattutto a partire dalla sua “Fenomenologia dello spirito”, per giungere fino alle filosofie dello spirito (oggettivo e assoluto), del diritto e della religione. Se non si considera questo percorso speculativo, queste definizioni risulteranno necessariamente incomprensibili o saranno fraintese in modo addirittura scandaloso, com’è effettivamente avvenuto; ad esempio solo chi ha colto il nesso esistente tra il divenire della storia dell’individuo e dell’umanità nel senso universale, cioè nel senso filogenetico e ontogenetico, può comprendere la manifestazione dello spirito come il presentarsi storico e progressivo dell’essere della sostanza, come Ritter mostrerà nel seguito del suo studio. Rifiutare questo concetto è possibile

⁴⁴¹ Per quanto riguarda l’ accusa di responsabilità politiche in senso storico, Ritter mostra che bisogna attendere lo studio citato di E. Weil su “Hegel e lo Stato” del 1950 perché l’insostenibilità storica di questo giudizio venga dimostrata. Il filosofo francese ha mostrato che la Prussia del 1818, che Hegel incarna e teorizza, è lo Stato europeo maggiormente fondato sulla libertà, ben diverso dallo Stato conservatore che essa era stata e ridiventerà. In esso, secondo Hegel, la libertà dello spirito e la vita personale sono il fine sostanziale che si realizza nelle strutture civili di uno Stato liberale nel senso spirituale e filosofico più che economico. Secondo Weil, “nel 1830 come nel 1818, Hegel considera dunque la Prussia come lo Stato moderno per eccellenza (cosa esatta dal punto di vista storico); e la considera tale perché fondata sulla libertà”. Hegel pensa che, mentre prima tutte le energie dello spirito, delle classi sociali e dello Stato erano volte alla guerra, ora finalmente lo Stato può svilupparsi e diventare il libero regno del pensiero, della libera attività dello spirito e delle scienze.

in modo analogo all'esclusione categorica non solo del concetto, ma anche dell'esperienza dell'incarnazione. Ora, la filosofia di Hegel non ha pensato di rifiutare questa possibilità, come mostreremo nella seconda sezione della quarta parte di questa tesi.

Vale la pena di evitare certi equivoci su questi termini già in via preliminare, servendoci dell'importante interpretazione del pensiero hegeliano offerta da H. Marcuse⁴⁴². Secondo lui, *in Hegel lo spirito è "il concetto che caratterizza la ragione nella sua storicità"; dunque la sostanza della storia è tanto spirito quanto ragione. Ora, dato che per Hegel la libertà è la realizzazione storica dello spirito e dunque della ragione, la libertà è il terzo concetto che descrive, o meglio esprime la sostanza della storia del mondo umano*. Ritter intitola il suo studio "Hegel e la rivoluzione francese" proprio perché la libertà è l'espressione più compiuta della sostanza storica del mondo, e la libertà può cominciare a realizzarsi solo a partire dalla rivoluzione francese, che per questo secondo Hegel fonda idealmente la modernità, come vedremo in seguito.

Secondo Ritter, paradossalmente "la riscoperta della più grande filosofia politica che la società borghese abbia prodotto comincia oggi, e deve cominciare, proprio da coloro che ne sono diventati gli avversari ideologici", cioè i marxisti. La pertinenza di questa tesi emerge se si considera la posizione assunta da Marx e Engels nei confronti della filosofia hegeliana. Secondo loro, "è un'imprudenza tentare di sbarazzarsi di un tipo come Hegel come di un prussiano"; la sua filosofia non è reazionaria in quanto prussiana, ma in quanto tenta di superare la rivoluzione della società civile in senso spirituale e speculativo. In effetti, coloro che si sono proposti di superare l'idealismo dialettico facendo camminare l'uomo sui piedi anziché sulla testa, cioè mediante quel materialismo storico che avrebbe dovuto fondare e garantire la scientificità della dialettica, non potevano che offrire un giudizio autentico sull'essenza "spirituale e speculativa" della loro fonte filosofica. Nessun giudizio su Hegel può essere fondato se non parte dalla considerazione fenomenologica dello spirito – e dunque anche della ragione –, nonché dall'ontologia delle forme dell'idea. Una delle componenti di forza del pensiero di Marx è nell'aver perfettamente compreso questo punto, e nell'aver tentato di superarlo solo a partire da questa comprensione, a partire dalla critica della dialettica del servo e del padrone.

Secondo Vaughan – che sembra riprendere la tesi di Marx valorizzandola in senso positivo – Hegel ha unificato la ragione e la storia, l'esistenza morale e la politica, mentre coloro che lo hanno disprezzato hanno tagliato i ponti tra la filosofia e i problemi della società civile, riservati ormai alle competenze della sociologia e della storia della cultura. Anche secondo Marcuse le concezioni

⁴⁴² H. Marcuse, « Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit », Frankfurt am Main, 1932. Traduz. ital. « L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità », La Nuova Italia, Firenze, 1969.

fondamentali di Hegel sono opposte alla teoria e alla pratica del fascismo, perchè la sua filosofia contiene una critica della società liberale in quanto portatrice di tendenze autoritarie alle quali è necessario reagire.

3.67 I presupposti fenomenologici, ontologici e metafisici della filosofia politica di Hegel secondo Ritter.

Lo Stato realizza la Ragione e lo spirito nella storia del mondo

Secondo Hegel la metafisica è la scienza teorica dell'essere degli enti, e dunque dell'immanenza della sostanza eterna nel presente. Secondo Ritter, ciò fa inorridire Haym perché non capisce che *Hegel concepisce lo Stato e la società come realizzazioni concrete o attualizzazioni dell'essere eterno nell'esistenza storica presente*. La filosofia è pensata come la ricerca di sé da parte di ogni ragione; dunque esiste sì un'unica philosophia perennis, ma essa si manifesta e realizza in ogni entità presente della storia, cioè anche e soprattutto negli individui, nelle loro società e istituzioni. In questo contesto Hegel sostiene che il contenuto dello Stato è la relazione dell'uomo con il divino, e che il suo fine è la realizzazione dell'essere umano nel mondo, nel senso etico, spirituale e religioso. Per quanto la potenza dei fondamenti possa sorprendere, ciò che Hegel ne deduce si pone in continuità tra gli altri con le filosofie politiche di Aristotele e con l' "Utopia" di Tommaso Moro.

"Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale". Secondo Ritter, questa famigerata proposizione non fa che esprimere "il pensiero centrale di ogni filosofia", cioè che *la ragione ontologica è la sostanza della realtà concreta e della sua verità*; questo è per Ritter il modo in cui la filosofia si è sempre pensata e compresa, fin da Parmenide. Più precisamente, Hegel sostiene nella sua "Enciclopedia" che questa tesi corrisponde alla posizione metafisica del pensiero di fronte all'oggettività. Secondo Ritter, la ragione della condanna di Haym non è l'interpretazione della razionalità del reale come superamento idealizzante della realtà politica concreta, bensì l'applicazione della teoria metafisica – e dunque dei concetti di Essere, Divino e Assoluto – alla società borghese moderna, fondata su quelle scienze e su quella tecnica che hanno superato la metafisica, la teologia e tutto ciò che Heidegger sintetizzerà col termine di "onto-teo-logia". Dunque secondo Ritter il nucleo della critica di Haym sarebbe di tipo ideologico: chi come Hegel rifiuta la rivoluzione scientifica e tecnica per "fermarsi" alla teorizzazione celebrativa della rivoluzione francese, costui sarebbe necessariamente reazionario, perché rifiuta il progresso o vi resiste. Se da una parte Haym ha ignorato il nesso esistente tra la rivoluzione scientifica e quella industriale, *il rischio della critica di Ritter è di interpretare e confutare Haym mediante categorie vicine a quelle del secondo Heidegger, critico ontologico della tecnica*. In ogni caso, Ritter riconosce a Haym di aver capito che il dibattito tra Hegel e i suoi avversari definisce, o

meglio descrive l'epoca e la società "originate" – ontologicamente e politicamente – dalla rivoluzione francese (secondo Hegel), oppure dalla rivoluzione scientifica e tecnica (secondo Haym e in parte Heidegger), oppure ancora dalla rivoluzione industriale (secondo Marx e i marxisti).

Secondo Ritter, Hegel deduce dalla razionalità del reale e dal compito filosofico di pensare l'essere una concezione della conoscenza dell'essere intesa come la conoscenza del tempo dell' "essere presente" al pensiero. Qui ci sembra che Ritter rischi di comprendere non solo Haym, ma anche Hegel secondo le categorie heideggeriane della storicità e dunque della temporalità del darsi dell'essere all'intelligibilità nel senso della presenzialità (Vorhandenheit). La struttura fondamentale del pensiero dell'essere secondo Hegel è ben diversa; per lui essa si fonda sulla sostanza dello spirito, intesa come l'autocoscienza storica della ragione che appare nella terza sezione della "Fenomenologia dello spirito", dove la "Ragione" sa di essere il mondo e si riconosce in esso. Più precisamente, *la consapevolezza storica di sé da parte della Ragione che si è riconosciuta nella storia, cioè nella propria epoca, fa sì che la ragione diventi "lo spirito" di quell'epoca del mondo (Weltgeist).* Mostreremo in seguito che la negatività riflessa è la struttura fondante che rende possibile questo riconoscimento della ragione divenuta spirito nell'essere del suo mondo. Solo su queste basi Ritter ha ragione di dire che per Hegel

- la conoscenza metafisica dell'essere e l'essere stesso si riconoscono coincidenti nella storicità
- la conoscenza metafisica dell'essere coincide dunque con la conoscenza del proprio tempo e della propria epoca.

Ma proprio Hegel e Heidegger hanno ampiamente mostrato come unicamente il pensiero ontologico sia forse in grado di effettuare questo riconoscimento, mentre la conoscenza metafisica non è mai stata realmente in grado di compierlo pienamente.

Per Hegel, la filosofia è comprensione del presente nel senso che la ragione è la realtà presente della sostanza eterna qui ed ora, cioè nella storia. Già a questo punto comincia a diventare comprensibile e coerente definire lo Stato come la realizzazione della ragione e dello spirito nella storia del mondo, sulla base della realtà della ragione, della razionalità del reale e della presenza storica dell'essere della sostanza. A questo punto, secondo Ritter, Hegel si chiederebbe come la presenza dell'essere possa essere compresa in quanto verità del tempo presente: dunque l'essenza e la verità del presente storico-politico diventerebbe il problema della metafisica. Qui ci sembra ancora più evidente il carattere heideggeriano dell'impostazione del problema; per Heidegger, e non per Hegel, la "semplice-presenza" (Vorhandenheit) è un modo di essere *degli enti* che l'Esserci incontra nel mondo quando egli assume un atteggiamento conoscitivo. A sua volta, la "semplice-presenza" si fonda sul carattere fondamentale e sostanziale *dell'essere* dell'ente, cioè sul suo esser-presente (e non-nascosto)

nella verità: questa “presenzialità” (Anwesenheit) è per Heidegger il fondamento della temporalità e sicuramente un elemento fondante della storicità, soprattutto in quanto presente. Definire questo contesto come “il problema della metafisica” rivela un’impostazione direttamente heideggeriana, che rimanda indirettamente a Nietzsche, benché Ritter non accenni esplicitamente a queste fonti.

Il seguito dell’analisi di Ritter, che conclude la prima parte del suo studio, sembra confermare questa difficoltà. Introducendo il problema, o meglio il dilemma della soggettività romantica, Ritter parla di fuga romantica da un mondo e da una realtà presenti “senza Dio” per rifugiarsi nell’interiorità; ciò presuppone che la verità del divino “ha perduto il suo potere sulla realtà oggettiva”. E’ abbastanza evidente la vicinanza di questa interpretazione con quella “Entgötterug” che Heidegger considerava una delle cinque manifestazioni fondamentali del mondo moderno e contemporaneo nella sua conferenza del 1938 intitolata “L’epoca dell’immagine del mondo”⁴⁴³. Per il filosofo di Messkirch, le due manifestazioni principali del nostro mondo sono proprio quelle che Ritter considera come il presupposto assiologico sotteso al giudizio di Haym su Hegel, cioè la scienza matematica e “calcolante” della natura e la tecnica meccanica, la quale realizza un’autonomia sempre maggiore rispetto alla scienza; di questo processo, che oggi definiremmo piuttosto come una sorta di “tecnologizzazione della scienza”, Heidegger è stato uno dei primi ad accorgersi in senso propriamente ontologico.

Ritter conclude la prima parte della sua analisi sostenendo che il romanticismo “vuole salvare nella natura quel divino che il presente storico-politico esclude da sé”, disponendosi ad annientare il senso e la verità della tradizione metafisica. Anche in questo caso Ritter rischia di interpretare Hegel col “senno di poi”, possibile in seguito a Nietzsche e Heidegger. In effetti, nella prefazione alla sua “Fenomenologia dello spirito”⁴⁴⁴, Hegel descrive la “situazione attuale dello spirito” come una tensione

- oltre l’immediatezza della vita sostanziale, nella quale esso non dimora più,
- al di qua di quella consapevolezza di sé che costituisce l’elemento della scienza, cioè al di qua della consapevolezza storica della Ragione divenuta “spirito del mondo”.

Ora, secondo Hegel il superamento e il compimento di questa tensione tra il “non più” e il “non ancora” potrà realizzarsi solo mediante quella struttura fenomeno-logica e onto-logica dell’intero che corrisponde alla negatività assoluta, cioè riflessa, come abbiamo tentato di mostrare nella seconda parte e soprattutto nella terza sezione della terza parte di questa tesi. Se si prescinde da questa considerazione interna alla fenomenologia hegeliana, allora dobbiamo porci la domanda seguente: se non si può ancora riconoscere quel “non ancora”

⁴⁴³ M. Heidegger, *L’epoca dell’immagine del mondo*, in « Holzwege », Klostermann, Frankfurt am Main, 1950. La conferenza si trova alle pagine 71-102 dell’ediz. italiana, M. Heidegger, « Sentieri interrotti », La Nuova Italia, Firenze, 1968.

⁴⁴⁴ F 12(5).

verso il quale lo spirito si sta appena avviando, com'è possibile pensarlo di già come l'annientamento della verità e del senso della metafisica? Ci sembra che questo sia possibile solo forzando o deviando la tesi hegeliana nel senso, o meglio nelle direzioni di Nietzsche e soprattutto di Heidegger.

In compenso, Ritter conclude ponendo un interrogativo legittimo rispetto al testo di Hegel che abbiamo appena citato: *l'avvento della società moderna dissolverà la sostanza religiosa e spirituale lasciandola dietro di sé come la sua origine passata?* Questo interrogativo appare estremamente importante perché formula la funzione e l'orizzonte dell' "Aufhebung" da parte della ragione e dello spirito, uniche facoltà in grado di superare la perdita e di costituire la tradizione nel senso della sostanza spirituale e dell'idea etica. In questa misura Ritter contribuisce alla comprensione di quello che sarà il concetto hegeliano dello Stato.

3.68 La filosofia di Hegel come "teoria dell'epoca"?

La negatività riflessa, il riconoscimento di sé nell'alterità del mondo e la realizzazione della libertà dell'individuo

Nella seconda parte del suo studio, dedicata alla relazione tra la filosofia hegeliana e la rivoluzione francese, Ritter sostiene che l'opera di Lukacs "Il giovane Hegel" ha rigenerato un certo interesse per il pensiero politico di Hegel sostenendo

- che la critica della rivoluzione francese e della rivoluzione industriale sarebbero all'origine dell'elaborazione della dialettica
- che Marx è stato il primo a riconoscere, liberare e sviluppare "il contenuto positivo della dialettica hegeliana", subordinandola alla prassi politica rivoluzionaria, e distruggendo così la sua forma filosofica metafisica.

In base a quest'interpretazione, Lukacs definisce come una "leggenda reazionaria" la tesi della cosiddetta Destra hegeliana a proposito della fase teologica del pensiero hegeliano. In realtà si tratta in questo caso del tipico problema irresolubile perché posto in modo illogico rispetto ai termini stessi che lo costituiscono; se si comprende che *in Hegel la struttura dialettica descrive (piuttosto che "de-finire") l'essenza dinamica e razionale del reale*, allora diventerà logico ed evidente che la dialettica hegeliana non ha un'origine storica né tantomeno biografica o filologica, perché essa è piuttosto un concetto fenomenologico e ontologico, mediante il quale Hegel ha incominciato a guardare e comprendere tutta la realtà: ideale, naturale, economica, socio-politica e religiosa. Poco importa sapere se Hegel l'abbia riconosciuta prima nelle relazioni logiche ideali, negli organismi naturali, nelle realtà sociali e politiche o in quelle categorie teologiche che egli apprese contemporaneamente o addirittura prima dei concetti filosofici al seminario di Tubinga. *L'interrogativo ben più serio e importante (e molto meno ideologico) che*

dobbiamo porci è piuttosto su quali strutture si fondi la positività della dialettica hegeliana, nella quale la tradizione marxista ha da sempre riconosciuto un potenziale di emancipazione, a partire da Marx fino alle teorie di Honneth sulla lotta per il riconoscimento psicologico e affettivo, sociale e giuridico. Cercheremo risposte a questo interrogativo nel testo di Ritter, al fine di poter individuare e descrivere *la relazione tra la struttura dialettica e la filosofia hegeliana in quanto totalità autoreferenziale: la dialettica è aperta e irriducibile a questa totalità, oppure essenzialmente compresa nella circolarità dell'intero del quale costituisce la struttura intelligibile?* Vedremo nel corso di questa ricerca che la risposta a queste domande è complessa, a volte sfumata e altre volte ambigua in modo autentico e probabilmente per ragioni strutturali.

Da una parte Hegel avversa la morte nel modo in cui essa è stata causata dalla rivoluzione francese; nel capitolo della Fenomenologia intitolato “La libertà assoluta e il terrore”, egli definisce il terrore rivoluzionario del negativo piatto, vuoto e insensato, perché esso “non ha alcun contenuto interiore e non compie niente”, né esistenzialmente né politicamente. Si potrebbe pensare questa considerazione come l’esatta antitesi di ciò che rappresenterà l’ “essere-per-la-morte” per Heidegger in “Essere e tempo”, cioè una decisione anticipatrice capace di compiere il senso di tutta un’esistenza. D’altra parte Hegel è e resterà sempre favorevole alla rivoluzione francese in quanto tale, essenzialmente per due ragioni:

- da una parte essa, possiede la necessità e dunque il diritto storico di introdurre nella storia la sostanza indivisa della libertà assoluta; una libertà “assoluta” nel senso latino dell’essere sciolta, cioè del fare astrazione dalla mediazione e dalla riflessione; secondo Hegel, questa libertà immediata e irriflessa è necessaria per opporsi e distruggere le istituzioni dell’Ancien Régime, che già stanno crollando di per sé;
- d’altra parte, la rivoluzione francese pone *il problema della realizzazione politica della libertà*, che essa non è in grado di risolvere perché il suo concetto di libertà assoluta si fonda su una negatività immediata e irriflessa; *secondo Hegel questo problema potrà essere risolto solo mediante il riflettersi dello spirito dell’epoca nella storia, cioè mediante il riconoscersi della ragione nella realtà del mondo*, come ha mostrato in modo convincente E. Weil nelle sue conferenze su “Hegel e lo Stato”⁴⁴⁵.

Si potrebbe considerare questo processo come la configurazione epocale moderna del problema del nesso tra la prassi e la teoria, naturalmente nel senso idealista. Ma è ancora più importante riconoscere che *nel senso del processo in questione la riflessione non è solo il riferirsi a se stessa della totalità sistematica, ma anche il fondamento e l’atto dell’aprirsi della comprensione filosofica al darsi dell’essere nel presente, cioè nella storia attuale e attuantesi*

⁴⁴⁵ E. Weil, « Hegel e lo Stato », op. cit.

del mondo. Ora, dalla tesi secondo la quale la libertà è la “materia unica” e l’ “elemento fondamentale” della filosofia di Hegel, Ritter deduce che “Hegel fa della filosofia la teoria dell’epoca”, cioè il fondamento della realizzazione (politica) della libertà politica. In realtà il problema ci sembra molto più complesso. Dal punto di vista della materia e dell’elemento fondamentale, Hegel considera la filosofia come l’essenza dello spirito, nel senso del manifestarsi, cioè del divenire storico dell’Idea nella sua consistenza fenomeno-logica e ontologica e nelle sue dimensioni naturali e politiche; solo in questo senso può essere corretto sostenere che *la filosofia è teoria della storia del mondo reale e dunque dell’epoca, perché è comprensione dell’interezza del suo sviluppo storico, dall’alba della coscienza fino ad oggi*.

La celebre tesi di Hegel secondo la quale la libertà è l’essere nell’altro come presso di sé può essere intesa non solo come il superamento della schiavitù nella dialettica del servo e del padrone, ma anche come il riconoscimento dell’estraneità del mondo e come il riconoscersi in questa alterità, che può avvenire solo mediante la riflessione. Se così è, allora *la totalità dello sviluppo storico non solo si fonda sulla riflessione, ma si manifesta persino come riflessiva e autoreferenziale*. E’ questa una delle ragioni che hanno spinto N. Abbagnano a interpretare questa tesi nel senso che la libertà assoluta e totale di Hegel si realizzerebbe “mediante l’uomo” nella totalità etica dello Stato⁴⁴⁶. Secondo il filosofo italiano, Hegel sosterebbe che solo nello Stato l’individuo diventa libero perché la libertà si realizza in lui, nel senso che la volontà universale si realizza mediante ogni cittadino. Queste conclusioni ci sembrano una forzatura unilaterale dei testi di Hegel; tenteremo di mostrarlo in seguito, soprattutto sulla scorta delle considerazioni di E. Weil sullo Stato secondo Hegel. Forse la ragione di questo fraintendimento può essere ricercata nel fatto che Abbagnano fa partire la sua genealogia del concetto di libertà dall’affermazione aristotelica secondo la quale “l’uomo libero è l’uomo che è per sé, non per un altro”. Ma *la tesi hegeliana dell’essere in sé nell’altro non solo non si oppone, ma è perfino suscettibile di essere finalizzata alla realizzazione della libertà dell’individuo*, come ha suggerito A. Honneth in “Il dolore dell’indeterminato”⁴⁴⁷ dimostrando le dimensioni del concetto hegeliano di riconoscimento.

Ritter conclude che secondo Hegel il problema della rivoluzione francese sarebbe di costituire un ordine giuridico che permetta all’individuo di essere liberamente se stesso e di “realizzare un destino umano”. Il vero problema che Hegel pone ci sembra essere il modo esistenziale e politico in cui l’uomo può diventare se stesso e realizzarsi; ora, proprio in forza della tesi hegeliana che

⁴⁴⁶ N. Abbagnano, voce « Libertà » ; in *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971 (rist. 1990) ; pagg. 525-531.

⁴⁴⁷ A. Honneth, “Il dolore dell’indeterminato”, op. cit.

Ritter ha appena analizzato, è possibile sostenere che *i processi del riconoscimento riflessivo dell'io individuale nell'altro e negli altri rappresentano le strutture dialettiche fondamentali di questa possibilità, analogamente a quanto Honneth stesso sostiene. Dunque si tratta di riconoscere riflessivamente lo sviluppo dell'idea di libertà, la quale si realizza nella storia universale appunto riflettendosi in essa*. Un passo della “Fenomenologia dello spirito”, citato dallo stesso Ritter, ci sembra confermare letteralmente questa considerazione; Hegel sostiene che *la filosofia “ha a che fare con lo sviluppo dell'idea che si riflette nella storia universale (...) ciò che la interessa è riconoscere lo sviluppo dell'idea che si realizza, cioè dell'idea della libertà”*. Dunque Hegel ci sembra poter essere il filosofo della libertà e della rivoluzione (francese, beninteso) non certo “nonostante”, bensì proprio “mediante” la riflessività propria della negatività dell'essere, e “mediante” riflessione propria degli atti del riconoscimento (psicologico, giuridico e sociale o politico). E questo è possibile perché il limite dialettico della riflessività nell'autoreferenzialità circolare è certamente ontologico (cioè logico, nel caso di Hegel), molto probabilmente esistenziale, ma non necessariamente politico⁴⁴⁸. In questi termini comincia a definirsi la nostra tesi sull'ambivalenza e sull'ambiguità del pensiero politico di Hegel.

3.69 La “Fenomenologia dello spirito” è il riconoscimento riflessivo da parte della coscienza del presentarsi della sostanza spirituale nella storia del mondo.

Riconoscere all'individuo la libertà di divenire se stesso nella comunità

Secondo Hegel la rivoluzione francese ha elevato la libertà a principio costitutivo della storia universale, nonché di ogni ordinamento giuridico e politico. Lo spirito sta superando le sue forme concettuali, giuridiche e politiche precedenti per assumere una diversa configurazione sostanziale e una nuova manifestazione storica; nella rivoluzione francese, la sostanza eterna della storia

⁴⁴⁸ Considerando quanto sostenuto nelle prime due parti di questa tesi riguardo ai limiti esistenziali della negatività riflessiva rispetto all'alterità assoluta della morte, possiamo dire che in Hegel l'essere umano, non potendo pensare alla morte e dovendo rimuoverla, può volgersi a « vivere la vita », secondo l'espressione latina « vivere vitam ». Si potrebbe pensare che Hegel faccia ciò che Heidegger rimprovera all'« immedesimazione deiettiva », che si getta nel mondo per negare o rimuovere l'angoscia, generata dalla nullità dell'essere del mondo stesso (la quale a sua volta significa implicitamente la nullità fondamentale o abissale (ab-gründig) dell'Esserci). In realtà si potrebbe rivolgere lo stesso rimprovero a Heidegger, ma in senso complementare, sostenendo che egli ha « de-politicizzato » l'uomo (almeno nel senso in cui Aristotele e poi Arendt hanno inteso il « politikòn »), tentando di compensare questa depoliticizzazione mediante quell'ontologia del « Mitsein » che rappresenta per la maggior parte dei critici una delle parti più deboli e meno convincenti di « Essere e tempo » (op. cit.)

del mondo si dà la sua realizzazione politica presente, che la filosofia ha il compito di riconoscere. Potremmo dire che *il pensiero filosofico si ritrova situato tra la sostanza storica del mondo (cioè l'essere) e la razionalità dello spirito; la medietà di questa situazione definisce il compito del pensiero appunto come mediatore, cioè come il luogo del riflettersi della razionalità del reale, che la realtà della ragione è chiamata a riconoscere*. Secondo Hegel la ragione ha il diritto di riconoscere, di esprimere e di realizzare i suoi valori in una costituzione politica, mentre la restaurazione fonda la sua immobilità sul rifiuto di riconoscere la presenza dell'essere, cioè il principio storico o sostanziale del presente, e sul tentativo impossibile di conservare il caduco, cioè il passato già morto o l'essere non più presente. *Sostenere che Hegel è "un conservatore" significa ignorare che una delle strutture fondamentali (probabilmente "la" struttura fondamentale) della sua "Fenomenologia dello spirito" è il presentarsi e l'apparire della sostanza spirituale nella storia delle esperienze della coscienza (e quindi dell'autocoscienza, della ragione, dello spirito, ecc.): la Fenomenologia hegeliana non è che la storia dei riconoscimenti di queste manifestazioni. Solo quando la coscienza avrà riconosciuto che l'essenza di queste manifestazioni è il riflettersi del negativo, solo allora le forme dell'alienazione e della differenza saranno superate e la coscienza avrà raggiunto "l'elemento della scienza", cioè il sapere assoluto nel quale il pensiero filosofico di Hegel può muoversi.*

Se la libertà è il principio universale del diritto, come la rivoluzione francese ha mostrato, allora la nostra epoca ha il compito politico di dare al diritto e allo Stato il contenuto della libertà, cioè l'idea che costituisce il principio e il senso della storia europea. In caso contrario, queste istituzioni non possono che ridursi a forme caduche vuote di contenuto. Secondo Hegel, *solo se vengono riconosciuti all'individuo il diritto e il dovere, cioè la libertà di divenire se stesso,*

- *solo allora la realtà della libertà (cioè della ragione) diventa effettivamente il fondamento sostanziale e il fine del diritto e dello Stato di diritto, e su queste basi Hegel supera lo Stato di Locke, fondato sul "bisogno di assicurare la proprietà",*
- *solo allora vengono superate la distanza e la contraddizione tra la forma del diritto positivo e il contenuto reale dell'esistenza sociale e politica, perché a queste condizioni io posso diventare ciò che sono.*

Forse a queste condizioni potrebbero venir superate anche la differenza kantiana e fichtiana tra "Sollen" e "Sein", e persino la differenza marxista tra sovrastrutture e struttura. Risulterebbe allora ulteriormente confermata la tesi secondo la quale il limite riflessivo della negatività dialettica di Hegel è esistenziale, ma non necessariamente politico.

3.70 Origini, possibilità e rischi della società civile ed economica come sistema dei bisogni e della loro soddisfazione mediante il lavoro.

Il rischio della scissione di una società di classi opposte

Dato che la razionalità di una certa epoca si presenta e agisce nel reale, la filosofia deve coglierla pensando la storia presente. Ora, Hegel riconosce nell'economia politica inglese l'essenza della società civile e industriale moderna, fondata sul lavoro. Dunque nella Filosofia del diritto⁴⁴⁹ la società civile diventa il centro che assorbe tutti i problemi politici, giuridici e spirituali, compreso il problema della rivoluzione politica. Hegel definisce la società civile come il sistema dei bisogni dell'individuo e della loro soddisfazione mediante il lavoro. Per lui, ciò che lega la filosofia e l'economia politica è che quest'ultima è una teoria ermeneutica della realtà sociale presente, cioè delle leggi fondamentali della società civile. Dunque *la filosofia deve cercare e riconoscere nella società civile la presenza storica reale dell'Idea, cioè la razionalità della nostra epoca.*

- Secondo Hegel, *il fondamento della società civile consiste nel pensare la natura umana come una soggettività che è suscettibile di bisogni e che deve essere soddisfatta, a questo livello, da un sistema di bisogni. Concepita in questi termini, la società civile si costituisce emancipandosi dai suoi presupposti storici.*
- Di conseguenza, la società civile non è composta da soggetti compresi nella totalità della loro esistenza storica, etica e spirituale, bensì da individui isolati, soggetti semplicemente ai loro bisogni, per soddisfare i quali essi diventano necessariamente produttori e consumatori (e dunque proprietari)⁴⁵⁰. Se dunque si dovesse “definire” Hegel rispetto al suo contesto storico – approccio che ci sembra tanto estrinseco quanto superfluo –, sarebbe in ogni caso scorretto definirlo come “il filosofo dello Stato autoritario prussiano” o del totalitarismo. *Ritter suggerisce in modo pertinente che Hegel è piuttosto il filosofo (e il critico) della rivoluzione francese e dello sviluppo “liberale” della libertà illuminista e rivoluzionaria alla francese. Naturalmente, anche in questa valutazione riemerge l'ambiguità del pensiero politico hegeliano; nella sua Filosofia del diritto Hegel offre un'analisi della società borghese moderna che la maggior parte dei critici (ad esempio Ritter e Marcuse) definisce come la prima e forse la più profonda. Ovviamente il filosofo delinea le intenzioni e i fondamenti dell'ideologia liberale capitalista, senza poterne profetizzare gli sviluppi; eppure riesce a intuire già allora fino a che*

⁴⁴⁹ G. W. F. Hegel, « Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse », Suhrkamp, 2000. Traduz. ital. idem, « Lineamenti di filosofia del diritto », Bompiani, 2006. Abbrevieremo quest'opera di Hegel con la sigla FDD, seguita dal numero del paragrafo ed eventualmente dalle aggiunte (Zusätze).

⁴⁵⁰ Svilupperemo ampiamente questa considerazione nella prima sezione della quarta parte di questa tesi, dedicata all'ontologia dell'esistenza sociale.

punto la società economica porti in sé una contraddittorietà e dunque un dissidio inevitabile rispetto allo Stato nella sua funzione e dimensione etica, come vedremo nel prosieguito di quest'analisi.

- *Se la società è esclusivamente un sistema di bisogni, fondato unicamente sulla divisione del lavoro, allora la divisione tra i possessori dei mezzi di produzione e i lavoratori salariati fonda e produce una società di classi, cioè di possessori e accumulatori del capitale da una parte, e dall'altra di plebe dipendente e povera che si oppone alla prima classe. Dal punto di vista dell'ontologia sociale, il problema per Hegel è che questa opposizione è finora priva di mediazione. La scissione sarà dunque necessaria e inevitabile; è evidente fino a che punto queste considerazioni abbiano ispirato speculativamente le teorie critiche dell'economia politica di Marx e dei suoi successori.*
- *Hegel riconosce strutture dialettiche che legano lo sviluppo eccessivo della produzione e delle risorse, lo sviluppo demografico e la ricerca di mercati di vendita e consumo presso altre popolazioni. Come noterà Carl Schmitt⁴⁵¹, egli intuisce che il mare è "il più grande mezzo di collegamento" e l'elemento naturale della società moderna. Le dialettiche del commercio e dell'interdipendenza dei popoli consentono a Hegel di prevedere non solo lo sviluppo del sistema coloniale, ma anche la sua dissoluzione, e il fatto che la liberazione degli schiavi avvantaggerà anche i loro padroni. Al di là del fatto che l'intelligenza storico-dialettica di Hegel gli ha permesso di prevedere il colonialismo e forse persino certi problemi strutturali della globalizzazione contemporanea, la lungimiranza e le finalità etiche di queste teorie sarebbero già di per sé sufficienti a confutare la tesi del totalitarismo di Hegel, almeno per quanto riguarda la sua filosofia pratica.*

3.71 Il lavoro libera l'uomo dalla natura formando l'uomo (Bildung) e umanizzando il mondo.

La società economica rende possibile la liberazione, ma anche l'alienazione e la reificazione

Secondo Hegel, la ragione filosofica comprende che la sostanza spirituale dell'epoca presente riconosce la libertà politica della rivoluzione francese come appartenente alla società civile e industriale:

- *libertà universale significa che gli uomini sono soggetti di uguale natura ai loro bisogni, e in questo senso essi sono "liberati" dai limiti politici, giuridici e sociali dell' "Ancien régime";*

⁴⁵¹ C. Schmitt, « Der Nomos der Erde im Völkerrechts des Jus Publicum Europaeum » (1950), Duncker & Humblot, Berlin, 1974. C. Schmitt, « Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung », Klett-Cotta, Stuttgart, 1954.

- la libertà degli individui in quanto soggetti del proprio interesse dev'essere il principio del lavoro;
- la libertà è per Hegel il processo della liberazione dell'uomo dalla dipendenza della natura; mentre nello stato di natura egli dipendeva dai suoi bisogni elementari, egli supera questa dipendenza trasformando il dato in prodotto (lavorato) mediante il lavoro; la liberazione dall'immediatezza della natura avviene moltiplicando i desideri e diminuendo o inibendo i bisogni fisici; *il lavoro libera l'uomo dalla natura immediata formando l'uomo stesso e umanizzando il suo mondo*; la mediazione del lavoro fa sì che le cose del mondo naturale formino sempre meno l'uomo, mentre quest'ultimo plasma sempre maggiormente la "Natur" nel senso della "Kultur" : in questo modo l'uomo con-forma le cose del "suo" mondo⁴⁵²;
- ma per Hegel *il lavoro moderno è una liberazione solo formale*, perché moltiplica bisogni, mezzi e piaceri, e quindi rischia continuamente di aumentare la dipendenza e la miseria, mentre aliena i rapporti e i mezzi di lavoro dall'umanità; questo fa dire a Hegel che la dipendenza dalla natura viene a essere sostituita dalla dipendenza da quei rapporti oggettivi⁴⁵³ *che anche Marx intenderà nel senso dell'alienazione⁴⁵⁴ e della reificazione*, come mostreremo ampiamente nella quarta parte della tesi insistendo anche sui debiti speculativi della Scuola di Francoforte rispetto a Hegel.

Ritter ne deduce che *"l'idea rivoluzionaria della libertà di tutti è fondata sull'avvento della società moderna del lavoro; essa ne è il presupposto necessario e il fondamento della sua possibilità". Non è compito di Hegel ma nostro chiederci se la liberazione nel senso fenomenologico della dialettica servo-padrone si sia realizzata storicamente nel liberalismo capitalista, del quale Hegel aveva già cominciato ad analizzare le contraddizioni e i limiti strutturali.*

⁴⁵² FDD §§ 191-197.

⁴⁵³ FDD §§ 198.

⁴⁵⁴ Qui l'alienazione è intesa da Hegel come di consueto nel senso della sclerotizzazione totalizzante della scissione come unità vivente; l'alienazione si produce quando l'intelletto esclude la relazione di contraddittorietà degli opposti (che solo la ragione sa scorgere) per fissarsi su un unico termine come se esso fosse la totalità. Dobbiamo notare che il concetto hegeliano di alienazione è profondamente diverso da ciò che abbiamo definito con lo stesso termine nel terzo momento del metodo, penultimo paragrafo della seconda parte di questo lavoro.

3.72 Libertà politica negativa, liberalismo economico astratto e emancipazione sociale: l'inizio storico della modernità è strutturalmente analogo al dilemma del cominciamento anipotetico e del principio fondamentale.

Lo Stato etico deve limitare la finalità economica della società civile in quanto sistema dei bisogni naturali

Secondo Ritter Hegel ha capito che, sebbene i teorici inglesi dell'economia abbiano considerato *la natura umana* costante, atemporale e dunque astorica, in realtà essa *appartiene alla storia della società civile*,

- *perché essa si costituisce storicamente proprio liberandosi dalle strutture storiche antiche*
- *mediante la libertà apportata dalla rivoluzione francese, che è una libertà negativa e universale perché astratta dalle origini storiche della società, nonché mediante l'uguaglianza degli uomini riguardo alla loro natura, ai loro bisogni e alla necessità del lavoro,*
- *e mediante la positività del contenuto economico del liberalismo rispetto allo statuto dell'individuo e del suo lavoro.*

Per Hegel *la natura dell'uomo e della società civile*, che l'economia inglese pretende "astorica", *non è altro che l'essenza storica della società che si è liberata dalle strutture storiche caduche superandole nella libertà politica e nel liberalismo economico*. Dunque l'essenza della rivoluzione politica moderna – francese, ma anche americana – è l'emancipazione sociale, tesi che Honneth attualizzerà sistematicamente proprio a partire da Hegel. *La modernità viene così a manifestarsi come un cominciamento radicalmente nuovo, che non presuppone nulla e respinge ogni anteriorità storica stratificatasi nella tradizione, ma che trova il suo fondamento nell'avvenire di una manifestazione dello spirito storicamente e temporalmente posteriore ad essa, che la forma politica anteriore è chiamata ad "assumere" filosoficamente: il progresso storico si rivela così come un ritorno originario al proprio fondamento. Questa impostazione del cominciamento storico e dunque ontologico della modernità è profondamente analoga, perfino corrispondente in senso strutturale al modo in cui Hegel imposta e sviluppa come un dilemma il problema di un cominciamento assoluto e anipotetico, e perciò incapace di "incominciare qualcos'altro", cioè di fondarlo, e d'altra parte un principio fondamentale che presuppone la sua stessa potenzialità fondatrice. Non a caso abbiamo trattato questo problema teoretico alla fine della terza sezione della terza parte di questa tesi, che propone un primo bilancio dell'ontologia di Hegel; ci sembra che esso costituisca la chiave di volta delle dimensioni teoretiche e pratiche del pensiero di Hegel.*

La società si è rivelata come la forza motrice della rivoluzione politica. Secondo Hegel l'emancipazione sociale riduce l'uomo alla sua "volontà naturale", perché

il soggetto della società civile è “astratto” dal contesto storico, familiare, morale e giuridico, e situato in quell’uguaglianza che deriva dalla comunanza dell’essere “soggetto naturale al bisogno”. Per questo la libertà negativa e l’uguaglianza fondano la loro universalità nel fatto di essere astratte dalla storia. Da una parte *questa astrattezza riduce il soggetto a un’esistenza naturale ed esteriore da soddisfare mediante il benessere: in questo la teoria hegeliana conferma la nostra definizione dell’individualismo, dell’utilitarismo e dell’edonismo come fondamenti del sistema capitalista e dell’ideologia liberale che lo origina*⁴⁵⁵. D’altra parte, proprio l’astrattezza della società dalla storia rende al soggetto la sua libertà e il suo diritto di occuparsi della sua individualità particolare, come sosterrà anche Benjamin Constant nella sua caratterizzazione della libertà dei moderni rispetto a quella degli antichi.

Secondo Ritter, questa impostazione permette alla filosofia di Hegel di mettere in relazione la società con la sostanza razionale o spirituale della storia universale del mondo, che l’economia politica inglese ha trascurato. Ora, la filosofia può e deve comprendere l’emancipazione sociale come una scissione tra

- la teoria economica della società in quanto sistema dei bisogni naturali, la quale conduce a uno Stato astratto
- e la teoria hegeliana dello Stato inteso come “realtà dell’idea etica” e “spirito che si realizza nel mondo”, fondato sulla sostanza storica della società civile moderna, la quale pure la ignora strutturalmente, cioè costitutivamente.

Dunque *le teorie hegeliane sulla rivoluzione francese e sulla società civile ed economica si compiono nella teorizzazione politica di uno Stato eticamente, culturalmente e praticamente unificante, cioè finalizzato a neutralizzare il rischio, insito nel liberalismo, di ridurre l’essere umano al sistema economico dei suoi bisogni naturali e delle classi sociali. Dato che la società economica finalizza l’uomo a se stessa, cioè al lavoro di produzione e consumazione e ai valori del possesso, se lo Stato non la limita le lascia la possibilità di annientare la vita personale e civile, cioè la soggettività e quella sostanza storica che Hegel identifica con il “Weltgeist”. Un passo della “Filosofia del diritto” mostra fino a che punto per H un’economia lasciata senza limiti costituisca un pericolo per l’individuo, per la società e per lo Stato: “La società civile è (...) la forza mostruosa che strappa l’uomo a se stesso, che esige che egli lavori per essa e che egli esista in tutto e per tutto mediante essa, e che agisca per suo tramite*”⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ Svilupperemo questa teoria all’inizio della prima sezione della quarta parte di questa ricerca.

⁴⁵⁶ FDD § 238 Zus. VII.

3.73 Eric Weil: “Hegel e lo Stato” (1950).

“Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale”: solo perché la Ragione si è realizzata nella storia del mondo, solo per questo la nostra ragione può riconoscere la razionalità del mondo storico

Analogamente a Ritter, anche Weil comincia la sua trattazione della filosofia politica di Hegel riassumendo le valutazioni che essa ha lasciato dietro di sé. Ne risulta il luogo comune secondo il quale “Hegel è l’uomo per il quale lo Stato è tutto, l’individuo non è niente e la morale è una forma subordinata della vita dello spirito: in una parola, egli è l’apologista dello Stato prussiano” e “il profeta dello statalismo”. Weil ammette che “senza dubbio Hegel ha ammirato perlomeno il principio dello Stato prussiano. Resta da chiedersi cosa significhi questa ammirazione”. E’ questa probabilmente la finalità più profonda sottesa a queste cinque conferenze, pubblicate dal filosofo francese nel 1950⁴⁵⁷. Secondo lui, già il fatto che Marx e Engels, che ritenevano di aver superato Hegel, rifiutino di avvalorare i luoghi comuni del giudizio riportato sopra, già questo fatto dovrebbe indurre a diffidare, o almeno a interrogarsi sulla legittimità di questi giudizi o pregiudizi.

Abbiamo visto che Ritter apprezzava il primo chiarimento storico che Weil offre a proposito della posizione storica della filosofia politica di Hegel: la Prussia da lui ammirata era lo Stato europeo che aveva assunto maggiormente le acquisizioni della rivoluzione francese, certo molto di più che la Francia della restaurazione e l’Inghilterra e l’Austria di quel tempo, cioè prima delle riforme inglesi del 1832. Se Hegel ammira la Prussia, è perché riconosce in essa – a torto o a ragione – “lo Stato dello Spirito”, cioè del pensiero e delle scienze, lo Stato di diritto nel quale la libertà si è realizzata, almeno nei suoi principi: solo per questo e in questo senso Hegel considera la Prussia come lo Stato moderno per eccellenza. A questa considerazione, che gli sembra assodata, Weil fa seguire un interrogativo realmente aperto: *date queste premesse, è davvero possibile e legittimo sostenere che Hegel si è opposto a tutte le aspirazioni del liberalismo, del nazionalismo e della democrazia, cioè alle ideologie che continuano a nutrire la contemporaneità dell’occidente?*

Nella conferenza intitolata “I fondamenti filosofici della politica”, Weil approfondisce gli “orrori statalisti” attribuiti alla Filosofia del diritto di Hegel, che il filosofo francese riassume in questi termini:

- la vita morale e la società sarebbero subordinate a uno Stato divinizzato, la cui vita politica si fonderebbe su una costituzione monarchica;
- l’obbedienza e la lealtà dei cittadini allo Stato e al governo sarebbero doveri supremi e assoluti.

⁴⁵⁷ Eric Weil, “Hegel e lo Stato”, op. cit.

Secondo Weil, la tesi della coincidenza del razionale e del reale sarebbe il fondamento di quello che a partire da Rudolf Haym – anche senza entrare nel merito delle critiche di Kierkegaard e Schopenhauer – è stato definito come il sacrificio dell’individuo sull’altare dell’armonia dell’universale. Ma il problema è che la tesi di questa coincidenza e la sua conseguenza fraintendono fortemente lo spirito e le intenzioni del testo hegeliano, a partire dal fatto che nella “Scienza della logica” la realtà effettuale (Wirklichkeit) è ben distinta dall’esistenza apparente, che Hegel chiama “Dasein” in un senso profondamente diverso da Heidegger. Già su queste basi preliminari, sostenere che la Ragione ingloba e fagocita le realtà dell’individuo e della sua vita sociale appare almeno inesatto e improprio rispetto al testo di Hegel. Per il filosofo di Stoccarda, *il massimo che l’individuo può chiedere è di essere riconciliato con la realtà e con la sua razionalità universale*; se la filosofia deve cogliere e comprendere la ragione realmente presente nella natura sotto forma di leggi immanenti, perché essa non dovrebbe ricercare e riconoscere la consapevolezza che la ragione assume rispetto a se stessa nel mondo morale e nello Stato? Secondo Weil, Hegel risponderebbe in questo modo alle critiche che gli sono state mosse; parafrasando il celebre motto di Pascal, potremmo dire che si tratta di riconoscere la razionalità delle logiche del cuore e della realtà, anche sociale e politica, invece di limitare e negare a priori le logiche della ragione. Se esiste una scienza della natura – cosa indubitabile, soprattutto per Haym -, a maggior ragione deve esistere secondo Hegel una scienza dello Stato, perché esso compie la morale nella quale l’uomo riconosce la sua essenza, ha cioè il sentimento di se stesso e della propria interiorità.

Per evitare di fraintendere i termini del problema, si dovrebbe capire che secondo Hegel la realtà della ragione, cioè la sua realizzazione e la sua manifestazione, sono la fonte e il fondamento della razionalità della realtà del mondo: poiché “ciò che è razionale è reale”, solo per questo “ciò che è reale è razionale”, e non viceversa, come viene inteso tanto spesso quanto erroneamente:

- *solo perché la ragione si realizza nel mondo fino a sapersi in esso, cioè fino ad assumere coscienza storica di sé nella storia del mondo, divenendo così spirito,*
- *solo per questo e solo in questo senso Hegel può dire e dice effettivamente che il mondo è ragione, cioè che la realtà è razionale e che le leggi della sua vita morale, sociale e politica sono conoscibili, cioè sono riconoscibili dalla ragione⁴⁵⁸.*

⁴⁵⁸ Analogamente, vedremo al §4.24 che nella tradizione induista solo perché Dio è in tutto possiamo dire che tutto è in Dio, e non viceversa. Da un punto di vista cristiano, l’incarnazione di Dio in Cristo è ciò che permette a ogni essere di trascendere se stesso e di riconoscersi in Lui.

Se tutto questo non è chiaro all'interprete fin da principio, ne seguirà che egli non capirà la filosofia di Hegel già in quanto tale, e di conseguenza non potrà che fraintendere la teoria hegeliana che fa dello Stato storico una delle più alte realizzazioni della ragione, nel senso che *nello Stato – ma non solo in esso né in modo ultimativo, beninteso – la ragione onto-logica, come Weil stesso la definisce, si è realizzata concretamente, cioè si è incarnata in modo vivente e vitale*. In questo senso l'idea hegeliana dello Stato storico è agli antipodi di un ideale astratto dello Stato, e probabilmente molto distante perfino dalla teoria platonica dello Stato, almeno nel senso che quest'ultimo “è ancora da farsi”, per così dire, mentre lo Stato hegeliano si è già realizzato storicamente, si è manifestato e dato alla possibilità del pensiero filosofico di riconoscerne le forme razionali. Ora, gli studi di Weil sul pensiero politico hegeliano hanno contribuito notevolmente a chiarire questi suoi fondamenti speculativi, forse ancora maggiormente rispetto al testo di Ritter, almeno per quanto riguarda la teoria dello Stato.

3.74 La ragione fenomenologica e dialettica dell'individuo riconosce la razionalità ontologica e politica della storia del mondo.

Chi ha ragione nella storia?

Se la filosofia è il pensiero del mondo e del suo tempo, allora non può stupire la celebre metafora che compara la filosofia alla nottola di Minerva, che spicca il suo volo solo quando la realtà (della ragione) ha terminato di compiere il processo della sua formazione. Secondo Weil, Hegel offre una conoscenza obiettiva dell' “idea” (nel senso onto-logico hegeliano e non platonico) del divenire storico dello Stato, la quale si occupa di sentimenti e desideri soggettivi solo nella misura in cui essi generano azioni e dunque formano la realtà. *Questa conoscenza dello Stato può e deve prendere posizione unicamente riconoscendo la verità, cioè le forme nelle quali la razionalità si è realizzata nel mondo o lo spirito si è manifestato alla comunità sociale, politica e religiosa.*

Weil deduce da ciò che un certo Stato “ha ragione” e ha diritto all'obbedienza solo nella misura in cui le sue leggi e le sue istituzioni sono meno estranee e più prossime e intime possibile all'umanità dell'individuo. Su questo punto cruciale, l'argomentazione di Weil ci sembra alquanto rapida ed elusiva. Egli trova certo una citazione di Hegel che gli permette di concludere che il filosofo ha riconosciuto il diritto di criticare e di rifiutare lo Stato empirico esistente, che in quanto tale è comunque destinato ad essere superato dalla storia; sembrerebbe che questa posizione sia dimostrata dalla considerazione di Hegel secondo la quale il diritto positivo esistente e dunque le norme possono essere irrazionali. Ma Weil non problematizza né argomenta questa non-identità del razionale e del reale, che sola potrebbe fondare il diritto alla critica e al dissenso, date le premesse. Weil fa notare che Hegel sostiene che solo colui che sa che cosa lo

Stato sia, avendone riconosciuto la razionalità nel reale e avendone compreso l'organismo e la positività, solo costui può giudicare i difetti degli Stati storici in base a queste discriminanti positive e costitutive.

Ci sembra che quest'impostazione non faccia che riproporre circolarmente e perfino arretrare il problema che dovrebbe risolvere: chi ha il diritto di giudicare chi ha compreso lo Stato e chi no? Cioè, come già si chiedevano gli antichi romani, chi controllerà i controllori? Probabilmente Hegel non avrebbe pensato in termini strategici ma ontologici il problema dell'irrazionalità di certi dati reali, prospettiva che Honneth ha valorizzato non solo nella sua interpretazione della filosofia pratica di Hegel, ma anche e soprattutto nelle sue proprie teorie sulla relazione tra il riconoscimento e l'emancipazione sociale, psicologica e giuridica. Ora, il nodo ontologico del problema del "conformismo di Hegel", come lo definisce Weil, verte sulla relazione - più o meno esistente, manchevole o assente - tra la razionalità, le sue leggi e le sue forme da una parte, e dall'altra le leggi interiori dell'individuo di fronte all'essere del mondo. Questo ci sembra essere il problema, ma Weil non sembra accorgersene.

Una prima considerazione consiste nell'evitare una semplificazione dilemmatica del problema nei termini di "Antigone": la razionalità hegeliana non coincide solo né originariamente con l'universalità delle sue leggi, contrapposte a quelle interiori del cuore o dell' "anima bella". *La ragione in Hegel appare fenomenologicamente prima che logicamente e dunque politicamente; essa è una componente dialettica costitutiva delle esperienze dell'interiorità dell'individuo e della storia della sua consapevolezza. Se la ragione è tanto interiore e individuale che universale nella sua consistenza storica, l'individuo è per Hegel costitutivamente ed essenzialmente aperto alla realtà del mondo e al suo essere, ed è dunque già di per sé un essere storico ed universale, non meno del "Dasein" heideggeriano; ed è tale in tutte le dimensioni che ne costituiscono l'esistenza: fenomenologica, ontologica, psicologica, socio-politica, artistica, teologica o religiosa e speculativa.*

In forza di quanto detto, ci sembra che la tensione tra la dimensione pratica e politica della razionalità e la consistenza teoretica ed esistenziale delle realtà storiche del mondo sia pensabile solo come una relazione dialettica tra le intenzionalità della riflessione e le manifestazioni date mediante l'alienazione (intesa in senso non hegeliano), in linea con quanto abbiamo tentato di mostrare alla fine della seconda parte di questa tesi delineando i momenti costitutivi del metodo. Su queste basi si potrebbe interpretare la nota 19 della seconda conferenza di Weil⁴⁵⁹, nella quale lo studioso discute "la concezione hegeliana che darebbe ragione a chi vince", senza arrivare a dedurne una conclusione. Secondo lui, ciò vale nel caso della lotta delle coscienze per il riconoscimento, mentre nella teoria dello Stato, fondato anche su queste lotte, "il progresso dello Spirito non è opera dei vincitori ma dei vinti e degli schiavi". Weil sembra

⁴⁵⁹ Eric Weil, "Hegel e lo Stato", op. cit. ; seconda conferenza, p. 31, nota 19.

dimenticare che già nella dialettica servo-padrone chi compie l'esperienza di sé mediante il lavoro sulla natura non è il padrone ma il servo, e lo fa proprio riconoscendosi, cioè riconoscendo l'umanità del suo essere ideale nelle condizioni dell'alienazione materiale. Si potrebbe aggiungere che, mentre nella lotta militare delle coscienze vince chi "si è dato" maggiormente la vittoria rischiando e "prendendola", addirittura rubandola violentemente all'altro, nell'eticità dello Stato il cittadino più adeguato è colui che si riconosce umilmente come mediato e mediatore, cioè come "dato e contribuente" in senso lato, cioè come un animale sociale o politico aperto agli altri, bisognoso di dare ciò che può e di ricevere ciò che deve essergli dato: quell'affetto personale, quella stima sociale e quei diritti che soli contribuiscono a formare e a consolidare la sua persona.

3.75 La libertà negativa di rifiutare le imposizioni e la volontà politica della ragione universale di realizzare la libertà positiva nella realtà storica del mondo e nello Stato.

La struttura riflessiva del riconoscimento come fondamento ontologico dell'unità dialettica della razionalità e della realtà

Nell'ambito dell'articolazione tra il diritto, la morale e l'eticità dello Stato, il problema fondamentale al quale Hegel cerca di rispondere è quello della libertà, che per lui coincide con la volontà; dunque in Hegel la politica può essere definita come scienza della volontà. Dapprima l'uomo è intenzionalmente cosciente dell'esteriorità; ma quando comincia a riflettersi in se stesso egli è rigettato in sé, e la sua volontà gli appare come autocoscienza e dunque pensiero grazie alla sua sconfitta nella lotta contro un'altra volontà, come abbiamo appena detto. Dunque la mia volontà si manifesta come il riflettersi della mia autocoscienza nel pensiero della mia libertà di negare e di rifiutare il dato; naturalmente questo è possibile solo perché io stesso ho subito negazioni e rifiuti, a partire dall'infanzia che mi ha educato e dalle lotte che mi hanno formato⁴⁶⁰. *Prendendo coscienza di me stesso in quanto libertà negativa o negatività libera, io nego e rifiuto un certo presupposto dato dal mondo degli altri, volendo e scegliendo qualcos'altro. Tutto ciò significa per Weil che la volontà libera si dà un contenuto e un fine da realizzare⁴⁶¹. E' vero ma riduttivo, perché in questo modo si ignorano i fondamenti ontologici ed ermeneutici*

⁴⁶⁰ Abbiamo già definito questo concetto nella quarta sezione di questa terza parte. Esso verrà analizzato sistematicamente nella prima sezione della quarta parte.

⁴⁶¹ "La libertà come viene proclamata oggi, credendo di aver fatto una grande scoperta (e di aver trovato una panacea filosofica), è libertà in situazione", scrive Weil. Per lui, la libertà è antica quanto la filosofia; ma si è avvertito il bisogno di formularla in seguito all'"acosmismo" di Kant, creatore dell'interiorità del soggetto morale (luterano piuttosto che illuminista) scisso dalla realtà esterna del mondo oggettivo.

secondo i quali la volontà libera può darsi contenuti e fini; oltre a rifiutare il presupposto che le è imposto per proporre a sua volta, la libertà consiste nella capacità del pensiero umano di incominciare qualcosa riflettendo. La sua struttura riflessiva gli permette di negare il presupposto e le situazioni date ricomprendendole ermeneuticamente nell'interiorità e nella contemporaneità dell'interpretazione, capace di superare e di trascendere il dato offrendosi alla donazione dei fenomeni. Non a caso il primo Heidegger ha definito la libertà come la trascendenza dell'essere rispetto agli enti, e quindi – indirettamente – come l'essenza della differenza ontologica e della verità. Pur citando “Essere e tempo”, Weil ignora questa tesi di Heidegger.

Per Hegel la coscienza ordinaria e naturale è libera solo in sé o per noi, perché solo “noi filosofi” siamo teoreticamente certi, col senno di poi, di poter negare ogni dato, di poterci opporre a ogni limite e di poter rifiutare i presupposti e le imposizioni provenienti dall'esterno. Dunque l'uomo diventa di per sé libero solo assumendo una consapevolezza filosofica del vero essere della sua libertà. Mentre la volontà individuale che opera scelte soggettive ha un contenuto arbitrario, e dunque soggetto al determinismo causale, la volontà libera in senso positivo deve voler realizzare il suo stesso contenuto, cioè la libertà stessa. *La volontà che si comprende come ragione universale, anziché come arbitrio soggettivo, riconosce nella realtà i suoi prodotti voluti inconsciamente. Solo a questo punto la volontà è compiutamente libera, perché essa è pensiero o ragione che non solo si realizza, ma è anche capace di riconoscere se stessa come riflessa nelle sue realizzazioni. Finalmente la struttura riflessiva del riconoscimento si rivela come il fondamento ontologico della volontà, cioè della libertà, e dunque della tesi che unifica dialetticamente il razionale e il reale: la razionalità onto-logica e la realtà storica del mondo possono riconoscersi reciprocamente perché si sono riflesse l'una nell'altra negativamente, cioè nel senso della contraddizione e del conflitto, dialetticamente, cioè nel senso della composizione e della relazione, e costitutivamente, cioè nel senso spirituale, etico e politico della conciliazione.*

Su queste basi, le definizioni della politica che Hegel presenta diventano comprensibili e coerenti. Considerata secondo il suo principio teoretico, essa è la scienza della volontà razionale e universale nella sua realtà; nelle sue applicazioni pratiche concrete, la politica è la scienza delle realizzazioni storiche del contenuto della libertà; da un punto di vista storico-genetico, essa è la scienza della realizzazione positiva della negatività della libertà illuminista e rivoluzionaria. *La tesi dell'unità del razionale e del reale esplicitata da Weil permette di pensare la politica come la volontà della Ragione universale di realizzare il contenuto positivo della libertà negativa nella realtà storica del mondo. In questo senso egli sostiene che “lo Stato è l'organizzazione razionale e universale della libertà”.*

3.76 La coscienza morale, fondamento dei doveri dell'autocoscienza libera o strumento dell'arbitrio soggettivo?

La coscienza del soggetto deve riconoscere la realizzazione della razionalità universale nelle tradizioni etiche del suo mondo e della sua epoca.

L'ambiguità "onto-logica" dell'idealismo dialettico hegeliano e delle sue esperienze riflessive. Dobbiamo riconoscere che le leggi della ragione negano la natura immediata dell'uomo

Secondo Hegel, la volontà del soggetto che si è dato un fine pratico vuole essere in contraddittoria e compatibile con la Ragione universale, se la mia buona volontà ha riconosciuto la Ragione universale come la legislatrice che mi affida il compito di "dover-essere" nel senso della morale kantiana. Mediante le sue intenzioni, il soggetto delibera le sue azioni responsabili nel mondo esterno e accidentale. Egli si cerca nei suoi atti, perseguendo in essi la soddisfazione e soprattutto l'universalizzazione, cioè la realizzazione della sua soggettività pensante nell'oggettività delle sue opere particolari. In questo senso Hegel supera e approfondisce la riduzione economica della società civile a un sistema di soddisfazione dei bisogni naturali della natura umana, come abbiamo visto analizzando il contributo di Joachim Ritter. Nonostante la celebre e ormai classica critica hegeliana rivolta contro la formalità dell'imperativo categorico del "dovere per il dovere", *secondo Weil Hegel si avvicina profondamente a Kant nel considerare la coscienza morale come il fondamento teorico della consapevolezza di sé del soggetto pratico*⁴⁶²; ciò significa per Weil che *"il diritto può esigere dall'uomo unicamente ciò che la ragione riconosce come conveniente per un essere libero e razionale, o meglio razionalmente libero, liberamente razionale"*⁴⁶³. La razionalità dell'autocoscienza soggettiva deve poter riconoscere autonomamente ciò che per essa è giusto, bene e dovere; in altri termini, essa deve riconoscersi libera di fondare ciò che si può esigere giuridicamente dall'uomo.

*Ma il problema è nel fatto che la coscienza morale, essendo l'interiorità del soggetto ed esprimendo la sua particolare volontà morale, è essenzialmente ambigua, perché può giustificare tutto: la sincerità e la menzogna, il bene e il male. Dato che l'interiorità del soggetto e la particolarità della sua volontà morale spesso non riescono a universalizzarsi nelle opere oggettive che restano particolari*⁴⁶⁴, secondo Hegel *la volontà particolare del "Bene" inteso formalmente deve piuttosto riconoscersi realizzata nella realtà storica del mondo, cioè nella dimensione etica di quelle tradizioni civili, morali e religiose che esprimono la razionalità universale di quel mondo e di quell'epoca. Proprio in esse la razionalità dell'autocoscienza soggettiva deve liberamente*

⁴⁶² FDD § 137.

⁴⁶³ Eric Weil, "Hegel e lo Stato", op. cit. ; p. 41.

⁴⁶⁴ Il materialismo storico approfondirà questa tesi soprattutto nella sua consistenza problematica o dialettica, in rapporto alle teorie dell'alienazione e della reificazione.

riconoscere ciò che per essa è buono e giusto, come abbiamo appena detto. Dunque l'eticità razionale e universale supera e compie le sfere soggettive, astratte e formali del diritto e della morale, naturalmente senza forzarle né tantomeno annientarle, ma conservandole in un sistema di libertà più ampia e profonda perché universale e concreta.

In questo senso e contesto, la totalità dell'intero riflessivo e autoreferenziale nel quale si realizza la ragione è totale senza essere necessariamente totalitaria; anzi, essa sembra non poter essere coercitiva per la sua stessa essenza, perché "deve compiere l'esperienza" riflessiva della realtà storica del mondo fino a riconoscersi in essa. Eppure, anche questa nostra considerazione si espone a sua volta al rischio di essere ambigua, o almeno limitata, unilaterale e dunque discutibile:

- *ricordiamo che H. Arendt, definendo l'ideologia totalitaria come la logica che deduce coerentemente e completamente la storia a partire da una certa idea, sostiene che l'ideologia nega l'esperienza di quelle realtà che contraddicono le sue idee e le sue logiche; liberando e scindendo il pensiero da ogni esperienza reale che potrebbe contraddire la verità suprema dell'ideale, questa sorta di perversione ideologica del platonismo nega alla coscienza e al pensiero filosofico l'esperienza, le sue possibilità e le sue realtà in quanto tali;*
- *in questo senso la filosofia hegeliana è letteralmente l'antitesi della negazione totalitaria dell'esperienza, perché l'idealismo dialettico è nato e si è sviluppato proprio come il sistema scientifico delle esperienze fenomenologiche che la coscienza compie di se stessa rispetto al mondo, e delle esperienze ontologiche che il pensiero in quanto idea compie dell'essenza dell'essere reale mediante i concetti;*
- *EPPURE tutte le esperienze che le forme della ragione possono compiere e compiono effettivamente delle realtà date sono possibili solo mediante la consistenza negativa, riflessiva e autoreferenziale dell'intero, con tutti i limiti paradossali che esso porta in sé, come abbiamo tentato di dimostrare sulla scorta dei testi di Hegel non solo nelle prime due parti della tesi, ma anche e soprattutto nella terza sezione della terza parte.*

In ciò si conferma l'ambiguità non tanto storica (anzi, crediamo fermamente nel contrario) quanto strutturale della filosofia hegeliana, perché questa ambiguità si situa nella sua "onto-logica" molto più profondamente che nelle sue riflessioni politiche, che anzi possono divergere fino a contraddirla.

La sfera dell'eticità riconosce e realizza la libertà, che è il contenuto della coscienza morale dell'individuo e della sua volontà. In questo modo l'etica permette all'uomo di realizzare il suo Bene, le sue proprietà e la sua morale, perché esse esistono già nella realtà storica del mondo. *Se l'uomo può comprendersi riflessivamente a partire dalla libertà della sua volontà, è perché la ragione, l'intelligenza e la libertà sono già realizzate e riflesse nel suo*

*mondo, cioè perché esse hanno realizzato questo suo mondo nella sua intelligibilità dialettica, che significa contemporaneamente negativa e riflessiva, progressiva e regressiva, conflittuale e armoniosa nei suoi contrasti, cioè conciliata. Il senso della negatività riflessiva della Ragione, riflessa nell'essere del mondo e riconoscibile dall'essere umano, è “di comprendere che ciò che è nel mondo morale, nel mondo degli uomini, è l'opera della negatività stessa, di comprendere che la legge positiva (e non “ogni” legge positiva) è la vittoria della negatività in quanto cultura sulla natura immediata dell'uomo. L'uomo può abbandonarsi liberamente al positivo della vita nella misura (e solo nei limiti di essa) in cui questo positivo è il risultato della negatività, nella quale esso è realtà razionale”*⁴⁶⁵.

3.77 Il problema del riconoscimento tra riflessività, autoreferenzialità e circolarità: lo Stato, organizzazione razionale della libertà e realtà dell'idea morale

Secondo Hegel l'uomo libero riconosce valido per lui solo ciò che corrisponde alla sua decisione razionale, la quale vuole realizzare liberamente il Bene universale dell'umano in un certo individuo concreto. Potremmo esemplificare biblicamente questo quadro etico-speculativo ricordando che l'uomo può amare Dio che non vede solo in colui che gli è “prossimo” e visibile, nel senso esistenziale e non solo morale del termine; questo perché già secondo S. Paolo ci è dato di vedere il Padre solo nel Figlio e mediante la Parola del Figlio, e dunque mediante l'umanità dei figli, cioè delle creature umane.

Secondo Hegel *la libertà può realizzarsi solo nel mondo, che la ragione ha già organizzato storicamente ed eticamente nello Stato*. Marcuse ha mostrato giustamente come i termini hegeliani di ragione storica, di spirito e di libertà (o volontà) esprimono una stessa sostanza da diversi punti di vista e secondo diversi contesti. Le definizioni principali che Hegel offre dello Stato mostrano come esso costituisca il luogo storico e la sintesi reale di questi concetti fenomenologici e ontologici:

- 1) *lo Stato è “la realtà del mondo morale”*⁴⁶⁶ perché in esso lo spirito e la volontà si conoscono, cioè si riconoscono e si realizzano concretamente, nelle coscienze e attività degli individui come nelle loro tradizioni (« Sitten », mentre l'eticità è « Sittlichkeit »!)⁴⁶⁷; *solo in questo senso e*

⁴⁶⁵ Eric Weil, “Hegel e lo Stato”, op. cit., pag. 42.

⁴⁶⁶ FDD § 257.

⁴⁶⁷ Si può essere discordi rispetto a questa tesi di Hegel. Ci permettiamo però di notare che, se la si trova discutibile o scandalosa, allora la tesi freudiana del Super io, cioè dell'inconscio sociale e morale (per non parlare di quello collettivo e archetipico junghiano) dovrebbe esserlo almeno altrettanto. Si può certo obiettare che ciò che pone problema è la fondatezza,

contesto Hegel può dire che *l'individuo ha nello Stato la sua libertà ed essenza, nonché la finalità dei suoi atti*; dovrebbe essere ormai chiaro che questi tre concetti coincidono in momenti diversi, per così dire, piuttosto che differire;

- 1) *lo Stato realizza la volontà della ragione nella coscienza dell'individuo, che riconoscendo la razionalità come il proprio scopo diventa universale, nel senso comunitario e sociale*⁴⁶⁸.

Fin qui tutto sembra chiaro. Ma nel seguito della seconda definizione l'ambiguità ontologica che sosteniamo a proposito della filosofia hegeliana riemerge nell'unità sostanziale della razionalità universale, realizzatasi negli individui. *Hegel sostiene che "questa unità sostanziale è un fine in sé (Selbstzweck) assoluto e immobile, nel quale la libertà raggiunge il suo diritto più alto, e analogamente questo scopo finale (Endzweck) gode del diritto più alto rispetto agli individui, che hanno il dovere supremo di essere membri dello Stato"*⁴⁶⁹. In questo testo discutibile (e lungamente discusso dalla critica), si ripropone il problema – già incontrato nello studio di Weil – se nel sistema hegeliano sia pensabile quella non-identità del razionale e del reale, che sola potrebbe fondare quel diritto alla critica e al dissenso che Hegel stesso altrove difende. Non a caso in "Dialettica negativa" Adorno rivendica la centralità dell'eccezione, che eccede il sistema. Abbiamo già detto che questo principio ci sembra essere la chiave di volta di questo problema politico nella misura in cui esso si pone come il fondamento dell'edificio del sistema stesso e della relazione dialettica tra le sue dimensioni teoretiche, etiche e pratiche. L'impostazione di Ritter sembrerebbe autorizzare la tesi secondo la quale Hegel difende lo Stato e i suoi diritti in modo assoluto e supremo per "salvare l'eticità" universale della comunità dall'individualismo ed eventualmente dall'utilitarismo della società economica borghese, liberale o capitalista. E' una risposta possibile ma non soddisfacente, perché sposta il problema senza risolverlo; *che cosa garantisce che i rimedi e i fini non siano peggiori dei mali e dei mezzi? Che cosa ci garantisce rispetto alla chiusura autoreferenziale, cioè potenzialmente nazionalista e razziale, delle dinamiche riflessive che sono alla base del riconoscersi reciproco della ragione (individuale e universale) nella realtà?* Esagerando il problema, potremmo chiederci quali fondamenti teoretici impediscano a quest'ultima definizione di essere interpretata nel senso dell'idealismo assoluto di Giovanni Gentile, per il quale lo Stato fascista era il tutto e l'assoluto, rispetto al quale gli individui e i gruppi erano il relativo. Naturalmente oggi questo problema non sarebbe posto dallo Stato, per lo più superato o scomparso, ma dalla globalità del mercato economico. Probabilmente

ma allora si dovrà ammettere che il problema è metodologico ed epistemologico piuttosto che contenutistico e ideologico in senso stretto.

⁴⁶⁸ FDD § 258.

⁴⁶⁹ Ibidem.

le risposte a questi interrogativi potranno venire solo da un'ontologia politica capace di confrontarsi con quella hegeliana, fino a superarla. L'impressione – pessimista, come sono quasi sempre le “considerazioni attuali” – è che la storia abbia superato Hegel, ma che la teoria non sia ancora riuscita a farlo.

Perfino le interpretazioni di Weil contribuiscono a confermare queste ambiguità del testo hegeliano. Egli interpreta la prima tesi di Hegel nel senso che solo nello Stato l'idea morale si rivela come pensiero realizzato nella prassi. Lavorando per se stesso, il privato lavora per tutti e realizza inconsciamente l'universale: per questo il mondo del lavoro è esterno alla coscienza e media non solo tra l'uomo e la natura, ma anche tra il singolo e i suoi simili; e per questo la società civile si organizza mediante il lavoro. Secondo Weil, la seconda tesi mostra che la ragione si realizza nello Stato perché in esso la coscienza particolare del cittadino si universalizza come volontà libera, cioè razionale. Ciò significa che le coscienze degli individui superano i loro limiti personali e privati riconoscendosi liberi e realizzandosi nello Stato, finalizzato a realizzare la ragione, cioè la libertà delle volontà dei cittadini stessi.

La finalità universale dello Stato sembra garantire solo la sfera giuridica ed economica privata, ma protegge anche dai rischi di egoismo legati alla società civile, cioè economica; ora, a questa posizione e funzione intermedia e potenzialmente ambigua dello Stato, va aggiunto che l'egoismo che alimenta il mercato e la concorrenza costituisce l'autoreferenzialità della società economica rispetto ai fini dello Stato e della comunità sociale in senso lato. Ma l'importante è che l'interpretazione di Weil della seconda tesi ne evidenzia la circolarità, e quindi rinforza il nostro sospetto di autoreferenzialità dell'intero: la ragione universale si realizza concretamente nello Stato (ciò che è razionale è reale) e il singolo si universalizza nelle ragioni di quest'ultimo (ciò che è reale è razionale). Ancora una volta, il principio fondatore di queste strutture riflessive, autoreferenziali e circolari è l'unità della ragione e del reale, che concepisce la politica come la volontà della Ragione universale di realizzare la libertà privata della coscienza individuale (o della volontà particolare) nella volontà sostanziale e universale dello Stato, concepito a sua volta come l'organizzazione razionale e universale della libertà nel mondo.

3.78 E se lo Stato non realizzasse la ragione universale e la libertà degli individui nelle sue leggi?

E' possibile riconoscere ed esprimere ciò che *non* si è realizzato nei termini identici e circolari della sostanza, dello spirito, della ragione, della volontà e della libertà?

Secondo Weil, ciò che ha spaventato i critici della teoria hegeliana dello Stato è che esso realizzi la ragione universale e la libertà degli individui; a questo

punto lo studioso francese imposta il problema considerando per così dire l'alternativa ad esso, piuttosto che la sua struttura fondatrice, come abbiamo appena cercato di fare. Intendiamo dire che Weil si interroga in questi termini: dato che per Hegel la coscienza morale è superata dallo Stato (cioè dalla sua razionalità che dovrebbe essere liberante), e che per questo *lo Stato sarebbe l'istanza suprema, che cosa resterebbe da invocare in alternativa ad esso?* La sua risposta è che “contro lo Stato” resterebbero solo i desideri degli individui, fonti possibili di arbitrio e capriccio, e le opinioni, con tutta la soggettività iscritta già nel termine della “mia” “Meynung” secondo Hegel. Weil sostiene che Hegel tratta il problema del rapporto tra lo Stato e le coscienze individuali considerandolo analogo alla relazione tra lo Stato e la religione, che Hegel avrebbe teorizzato a partire dal principio secondo il quale il cristianesimo è la religione della verità e della libertà, che può e deve pensarsi filosoficamente. Dato che la religione è nel sentimento e nell'elemento della rappresentazione, mentre lo Stato è la realtà razionale e dunque concettuale dei contenuti rappresentati dalla fede,

- lo spirito divino della religione deve penetrare il mondo in modo immanente e intimo, cioè consono alla fede individuale (soprattutto luterana, naturalmente), e non in modo tale che la religione possa trascendere lo Stato nel senso della superiorità,
- dunque un eventuale conflitto tra i due non potrebbe che essere accidentale e sarebbe comunque lo Stato a dover decidere.

Questa impostazione della teoria di Hegel da parte di Weil ci sembra non offrire la possibilità di pensare l'eventualità che lo Stato non realizzi una razionalità liberante in senso etico, ma ad esempio vincolante, nazionalista ed esclusiva in senso totalitario, oppure una razionalità edonista, utilitarista e individualista in senso economico. Sarebbe inutile obiettare che “in questo caso l'individuo non potrebbe più riconoscersi in ciò che non sarebbe Razionale né Stato”, perché così si continuerebbe a eludere il problema della riflessività, autoreferenzialità e circolarità del suo principio fondatore, a riprova di quanto abbiamo sostenuto. Dove si trova nel testo hegeliano il criterio che permette di fondare la differenza e di riconoscere la discriminante tra il razionale e ciò che tale non è, ad esempio tra lo Stato prussiano e la Germania hitleriana o l'Italia fascista, costituite in modo formalmente legale, cioè conforme al diritto oggettivo di quel tempo? Come avrebbero dovuto comportarsi l'individuo e la società nelle realtà storiche del nazismo, del fascismo e dello stalinismo?

Secondo Weil, in Hegel *lo Stato è superiore alle coscienze morali come ai sentimenti religiosi degli individui perché esso realizza il contenuto etico o spirituale della libertà, e dunque il valore infinito dell'individuo:*

- il contenuto razionale dello Stato è l'unità (meglio sarebbe dire “il processo di unificazione”) della libertà oggettiva, cioè della volontà sostanziale e

universale, e della libertà soggettiva, cioè delle volontà individuali che perseguono i loro fini particolari;

- dunque la libertà è la legge razionale, perché essa *esprime* il contenuto della volontà individuale in quanto pensata dalla ragione;
- ne segue che l'essenza dello Stato consiste nelle sue leggi in quanto esse sono razionali, e in esse ogni essere razionale, cioè libero, può *riconoscere* la propria volontà razionale;
- lo Stato resta la finalità immanente, unificante e universale degli interessi particolari, benché nelle sfere del diritto privato e della società economica esso si presenti come un potere superiore ed esterno;
- Weil ne deduce che secondo Hegel nessuna libertà, né individuale né politica, è pensabile al di fuori, in alternativa o in opposizione allo Stato; al di fuori di esso esiste solo l'arbitrio della coscienza soggettiva.

Questa definizione conclusiva ed efficace che Weil presenta della teoria hegeliana dello Stato ci sembra evidenziare ancora meglio delle altre la consistenza dei problemi che abbiamo evocato. *I concetti sui quali essa si fonda e nei quali si sviluppa si dimostrano tanto coimplicati e riflessi l'uno nell'altro da risultare indistinguibili e quindi pressoché identici. Consideriamo i concetti di sostanza, spirito, ragione, volontà e libertà; come ha mostrato correttamente Adorno, in Hegel la sostanza della storia del mondo umano si esprime in quanto ragione, spirito e libertà che vuole se stessa, oppure come volontà che non può che voler essere libera. Questi sono i concetti che costituiscono non solo la teoria politica di Hegel, ma anche la sua "Fenomenologia dello spirito"; dire che la ragione universale vuole realizzarsi nella libertà politica dell'individuo e dello Stato significa fornire una variante applicata di questo stesso plesso concettuale. Le cinque proposizioni che sintetizzano la teoria hegeliana dello Stato secondo Weil ci sembrano essere altrettante varianti di un insieme identico, cioè delle declinazioni del principio fondatore dell'identità del razionale e del reale, al punto che al termine "razionale" potremmo sostituire i termini "sostanza", "spirito" e "volontà libera" senza incorrere in alcuna contraddizione ontologica e concettuale.*

Tutto questo ci sembra confermare il carattere autoreferenziale e circolare dell' "unità e totalità" dell'intero onto-logico definito dal "razionale-reale". Di fronte al rischio serissimo rappresentato dalla "notte in cui tutte le vacche sono nere" – per usare le parole dello stesso filosofo -, una via d'uscita potrebbe essere costituita proprio dai termini del problema, cioè dai processi e dagli atti fenomeno-logici del riflettere e dell'esprimere, del riconoscere e del realizzare, anziché dai concetti onto-logici citati: è possibile riconoscere ed esprimere ciò che "non" si è realizzato come sostanza, spirito, ragione, volontà e libertà? E se lo è, a quali condizioni? Questi ci sembrano essere gli interrogativi da porre all'ontologia politica, forse non solo a quella hegeliana, al fine di aprire il rischio della circolarità e dell'apologia alle possibilità di una riflessione non autoreferenziale ma critica e fenomenologica. Non si tratta certo di

misconoscere le possibilità della ragione, ma piuttosto di riconoscere l'alterità delle forme della coscienza di sé e del mondo rispetto a se stesse, e dunque di esprimere le logiche dell'inconscio, al fine di liberarle o di reprimerle. Il secolo precedente ha obbligato le società occidentali a rendersi conto di tutto questo, almeno a livello intuitivo e problematico.

3.79 Axel Honneth: “Il dolore dell’indeterminato. Un’attualizzazione della filosofia politica di Hegel”.

Metateoria etica della giustizia, realizzazione dell’individuo e diagnosi delle patologie sociali.

Il problema della differenza tra lo spirito oggettivo e l’eticità

Nel suo studio sulla filosofia politica di Hegel⁴⁷⁰, Honneth apprezza nella Filosofia del diritto la “metateoria etica del diritto”, capace di contestualizzare socialmente una teoria della giustizia ma soprattutto di connettersi a una diagnosi epocale dei processi e dei rischi dell’individualizzazione. Coerentemente alla sua prospettiva teoretica, egli vuole presentare quest’opera come “una teoria normativa di quelle sfere sociali del reciproco riconoscimento, il mantenimento delle quali è costitutivo per l’identità morale delle società moderne”. Naturalmente Honneth ammette che nell’opinione comune quest’opera hegeliana non potrebbe essere considerata come una metateoria dello Stato di diritto democratico, perché l’autonomia del cittadino non viene pensata secondo il principio kantiano della sovranità popolare, ma viene sottomessa all’autorità etica dello Stato. Inoltre secondo lui quest’opera si fonda soprattutto su due concetti ontologici della “Scienza della logica”, quelli di spirito e di sostanzialità. Fino a questo punto, la prospettiva dello studioso concorda con quanto abbiamo mostrato fino ad ora; ma differisce in fase propositiva, perché egli considera questi concetti obsoleti e inattualizzabili, e si propone di dimostrarne l’irrelevanza ai fini della comprensione della Filosofia del diritto di Hegel. Honneth per primo si rende conto del forte rischio di sacrificare la sostanza autentica dell’opera; aggiungiamo che in questo modo il rischio è anche di ignorarne i problemi e i limiti fondamentali. Lo studioso si propone di fronteggiare questi pericoli focalizzando i concetti di spirito oggettivo e di eticità, secondo lui più pertinenti all’essenza dell’opera e ai fini della sua attualizzazione:

- *egli interpreta lo spirito oggettivo come la struttura razionale che fonda la società e che l’individuo dovrà riconoscere; in caso contrario verranno a prodursi nella società delle “patologie della libertà individuale”; ci sembra che anche in questo caso si dovrebbe interrogarsi sulla differenza tra i*

⁴⁷⁰ Axel Honneth, “Il dolore dell’indeterminato. Un’attualizzazione della filosofia politica di Hegel”, op. cit.

concetti di sostanza, di spirito oggettivo e di “struttura razionale”, per evitare il pericolo di girare attorno al problema mascherandone o invertendone i termini;

- *il concetto di eticità è per Honneth la dimensione che contiene le passioni e gli interessi, le norme e i valori, fusi “in forme di interazione istituzionalizzate”; senza chiedersi in che cosa questa “fusione etico-istituzionale” differisca dalla struttura razionale dello spirito oggettivo - un interrogativo che ci sembrerebbe preliminare -*, Honneth ne deduce che nella società ogni azione ha di per sé un significato normativo e un valore, anche a prescindere dalla mediazione esercitata dalla morale.

Questo problema riemerge nella prima tesi che guida lo studio di Honneth: mostrare che “l’idea della libera volontà universale” determina completamente il diritto, e può essere interpretata come una teoria della giustizia finalizzata a garantire le condizioni della realizzazione di sé dell’individuo. Il problema è che, *se volontà e libertà hanno essenzialmente lo stesso significato, allora la giustizia rischia di rappresentarne la terza declinazione ripetitiva, incapace di spiegare l’essenza del problema, e cioè il processo della realizzazione di sé dell’essere umano*. In secondo luogo Honneth intende mostrare che il diritto astratto e la moralità sono troppo indeterminati per realizzare la libertà dell’individuo, dunque ne causano piuttosto la sofferenza, cioè “il dolore dell’indeterminato” che dà il titolo al suo libro. Su queste basi lo studioso concepisce la teoria della giustizia come una diagnosi e una terapia delle patologie e delle sofferenze della società.

3.80 Lo spirito oggettivo è il riflettersi della ragione nelle istituzioni etiche

Analizzando le premesse con le quali Hegel si accostò al progetto delle “Grundlinien der Philosophie des Rechts”⁴⁷¹ dopo la sua chiamata da Heidelberg a Berlino, Honneth sottolinea

- una concezione della giustizia in quanto legittimazione delle condizioni sociali e intersoggettive
- grazie alle quali i soggetti riconoscono nella libertà altrui un presupposto, una condizione e una garanzia della loro realizzazione di sé in quanto individui, cioè della loro libertà (o libera volontà) individuale, come abbiamo visto ampiamente commentando lo studio di Weil al riguardo.

Possiamo considerare la prima parte di questa tesi, cioè l’interpretazione assiologica della teoria in quanto teoria della giustizia, come propriamente honnethiana, mentre i suoi fondamenti, anche genetici, sono nelle concezioni dialettiche hegeliane del “riconoscere sé mediante l’altro”, cioè del riflettersi

⁴⁷¹ G. W. F. Hegel, “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, op. cit.

nell'alterità come propria al fine di realizzare se stessi, cioè la propria libertà, concetti che si compendiano e compiono nel "werden zu sich". Dunque Honneth stesso si fonda sulla valorizzazione di quelle dinamiche metalogiche (riconoscimento, alienazione, realizzazione), presenti già nel primo Hegel (e forse ancora più potentemente che in seguito), che consentono a Honneth di evitare o superare il dominio concettuale legato alla "Scienza della logica", cioè la sostanza spirituale, la ragione, ecc. Il filosofo stesso lo dichiara esplicitamente nella sua tesi di dottorato dedicata a "La lotta per il riconoscimento", che abbiamo analizzato ampiamente in questa terza parte della tesi, mostrando le tappe psicologiche e fenomenologiche attraverso le quali la nostra identità contraddittoria si forma in opposizione agli altri, che ci riconoscono mediante degli atti che ci appaiono come negativi e distruttori.

Honneth ritiene di trovare in Hegel la tesi secondo la quale la libertà è comunicativa e si esercita praticamente, cioè nell'eticità dei costumi, in uno spazio sociale nel quale gli individui possano soddisfare economicamente i loro interessi egoisti. Il problema è che quando deve definire lo spirito oggettivo, cioè la struttura razionale fondatrice dell'eticità, egli lo definisce come "il processo dell'autoriflessione della ragione, mediante il quale essa si realizza in forma di spirito umano nelle manifestazioni esterne delle istituzioni e delle pratiche sociali". E' evidente che questa determinazione dello spirito oggettivo, che porterà alla realizzazione della libera volontà, si fonda proprio sui concetti onto-logici che Honneth si proponeva di evitare; una riprova di questo problema è dato dalla definizione della ragione in termini di autoriflessione, cioè di una delle categorie fondamentali della "Scienza della logica" e della negatività dell'essere per il pensiero secondo Hegel. Rimosso dalle porte della coscienza, il problema principale che dovremmo porre alla filosofia pratica di Hegel rischia di rientrare attraverso le finestre dell'autocoscienza: in quale misura questo pensiero politico permette davvero di riconoscere l'altro, e in quale misura esso non permetta piuttosto all'io di riflettersi in se stesso?

3.81 La libertà come autonomia e come volontà morale che si determina di fronte all'eteronomia degli impulsi.

Secondo Hegel, la volontà libera riflette la materia presupposta pensandola come un prodotto della sua libertà, e liberandola così dalla sua finitezza in un vero e proprio sistema ermeneutico dei desideri

Secondo Hegel, due determinazioni della libertà lo hanno preceduto, entrambe incomplete. La prima è la concezione negativa dell'*autonomia* come un distanziarsi da quei bisogni, desideri e impulsi che limitano l'indipendenza dell'io. Ma questa indipendenza dai limiti paralizza la posizione di quelle finalità limitanti che fondano l'azione. La seconda concezione è quella del *libero volere in quanto autodeterminazione opzionale*; la decisione riflette e delibera

moralmente su un contenuto materiale dato – quello delle tendenze e degli impulsi all'azione - presupposto come contingente e dunque eteronomo. Anche in questa seconda concezione la volontà resta dipendente.

Riemerge anche in questo caso un problema che abbiamo già incontrato: si tratta del dilemma tra il cominciamento assoluto nel senso anipotetico – potremmo intendere in questi termini l'autonomia stoica o buddhista, cioè concepita come indipendenza -, e d'altra parte il principio che fonda e dunque presuppone il fondamento, l'atto e in un certo senso anche il fondato. Nel caso della concezione del libero volere che Hegel attribuisce a Kant e Fichte, l'eteronomia e la finitezza esprimono l'esteriorità fondata sull'alterità (héteron) dei dati presupposti rispetto alla totalità autoreferenziale dell'intero circolare, che Hegel svilupperà nei suoi “Lineamenti sulla filosofia del diritto” mostrando che la Ragione universale vuole realizzare la libertà nelle istituzioni sociali e politiche, come abbiamo visto a proposito di Weil. Il dualismo kantiano tra dovere e inclinazioni, tra leggi ideali e natura pulsionale – fondato sulla differenza e comunque sull'esteriorità tra il noumeno e il fenomeno – è la controprova via negationis della razionalità del reale:

- *se neghiamo l'intero autoreferenziale e circolare limitandolo mediante la finitezza dell'esteriorità (naturalmente rispetto a quella riflessione che sola rende possibile il riconoscimento razionale/reale e viceversa),*
- *allora otterremo l'eteronomia tra l'onto-logico e il deontologico, anziché l'autonomia della Ragione teoretica, etica e pratica, che in Hegel è ontologica, cioè negativa, riflessiva, autoreferenziale e circolare.*

Dunque Hegel vuole pensare il libero volere come una relazione riflessiva, capace di agire su se stessa, e dunque di togliere e superare l'eteronomia della materia presupposta pensandola come un “prodotto della libertà”. Si tratta naturalmente di una metodologia analoga a quella adottata da Hegel a proposito del dilemma iniziale; anche in quel contesto, il riflettersi del pensiero ricomprendeva il presupposto nella propria interiorità di pensiero, mediante quell'atto riflessivo della produzione di sé che, da Fichte in poi, rappresenta forse la quintessenza dell'idealismo.

Dato che secondo Hegel la volontà che si vuole libera deve poter trasformare in libertà i suoi impulsi e le sue inclinazioni, il problema che si pone è come pensare gli impulsi al fine di liberarli dalla loro finitezza. Secondo Honneth, Hegel lo risolve immettendo tanto profondamente l'autodeterminazione dell'individuo nella natura delle motivazioni, che il soggetto e la società debbono “con-formare” impulsi e inclinazioni alla libertà; ciò significa che per lui il libero volere rielabora e reinterpreta le intenzioni e le motivazioni in una sorta di sistema dei desideri. Ci sembra che questa prospettiva hegeliana, messa in luce da Honneth, confermi la tesi della continuità ontologica, dialettica ed ermeneutica tra Hegel e Heidegger che abbiamo tentato di mostrare nelle prime due parti di questa tesi; al punto che potremmo considerare la trasformazione liberante concepita da Hegel

- *come fondata sulla - o meglio compiuta e “inverata” dalla – ri-comprensione progettuale della fatticità delle pulsioni inconsce, corrispondenti alla materia presupposta come esterna,*
- *nel senso della posizione delle possibilità rielaborative e interpretative, cioè ermeneutiche ed emancipatrici della coscienza rispetto alle forme dell'inconscio.*

La continuità di questo contesto teoretico nel rapporto tra Hegel e Heidegger è già stata ampiamente evidenziata nelle prime due parti della tesi; le sue analogie strettamente teoretiche e metodologiche - e non certo storiche⁴⁷² - rispetto alla psicoanalisi saranno analizzate sistematicamente nella prima sezione della quarta parte, nel corso dei paragrafi intitolati “Metapsicologia e ontologia”, finalizzati appunto a mostrare la continuità dialettica ed ermeneutica tra queste forme di conoscenza.

3.82 E' libero colui che sa disporre e adattare socialmente le pulsioni presupposte.

La libertà negativa della persona giuridica, la deliberazione della coscienza morale e la realizzazione etica del soggetto pratico

Secondo Honneth, se si considera il modello teorico dell'amicizia e dell'amore rispetto alle concezioni precedenti dell'autonomia negativa e della deliberazione nel senso kantiano dell'autodeterminazione, allora si vede chiaramente che Hegel ha voluto concettualizzare la materia delle autodeterminazioni riflessive che esprimono il nostro Sé. Abbiamo appena visto che il fine di questa elaborazione ermeneutica è di trasformare e superare l'accidentalità dei presupposti, dai quali altrimenti il Sé continuerebbe a dipendere. Ora, nell'amicizia e nell'amore

- ci limitiamo volontariamente a preferire una certa inclinazione, che è data e dunque presupposta,
- ma contemporaneamente sperimentiamo in questa limitazione la realizzazione illimitata e dunque libera di noi stessi, perché siamo proprio noi ad aver “posto quel presupposto”, avendolo scelto e preferito tra quanti erano dati come disponibili; ad esempio, avrei potuto decidere di non nutrire quell'amicizia e quell'amore, che pure erano potenzialmente dati; questo modello della realizzazione della libertà dell'individuo è particolarmente evidente nel vissuto dell'innamoramento e nella decisione del matrimonio.

Secondo Honneth, in Hegel *questo modello concettuale della libertà individuale generalizza la struttura comunicativa dell' “essere presso di sé in un altro”*:

⁴⁷² Freud non possedeva praticamente alcuna conoscenza della filosofia di Hegel, se non qualche vaga nozione liceale che è lecito considerare influente sullo sviluppo del suo pensiero, soprattutto se la si compara alla considerazione della quale hanno goduto le filosofie di Herbart, Schopenhauer, Nietzsche e Brentano presso il fondatore della psicoanalisi.

l'individuo è libero solo se può “dis-porre”, cioè plasmare e adattare le sue inclinazioni o pulsioni già pre-supposte e pre-disposte in modo conforme, cioè adatto all'universalità delle azioni-reazioni-interazioni della comunità sociale, secondo l'idea di Mead. Secondo questo schema, sorprendentemente compatibile con le intuizioni di Darwin e Freud, l'individuo può sperimentarsi come un soggetto illimitato, cioè capace di volere e di scegliere ciò che può realizzare, e non la cattiva infinità impossibile e irraggiungibile propria del romanticismo.

Seguendo in parte la lezione di Harry Frankfurt⁴⁷³, Honneth ne deduce una definizione di libertà come *“autolimitazione in favore degli altri”*, che garantirebbe al soggetto la libertà dalle costrizioni; in parole povere, si tratta di *voler compiere il proprio dovere per non doverlo subire come un obbligo*. Ciò permette a Honneth di fondare le sue teorie su Hegel, che secondo lui *“sembra tendere all'idea che la giustizia delle moderne società dipenda dalla misura in cui esse possono consentire a tutti i soggetti la pari partecipazione al bene fondamentale di questi rapporti comunicativi”*⁴⁷⁴. In questa prospettiva, *Honneth sostiene che il libero volere comprende la libertà nei suoi tre sensi, cioè negativo, deliberativo e comunicativo; e a ciascuno di essi egli fa corrispondere una sfera sociale nella quale la libertà dell'individuo può realizzarsi: quella della persona giuridica in quanto portatrice di diritti; quella della coscienza individuale che deve comprendersi come soggetto morale; e infine quella etica dell'autorealizzazione della libertà dell'individuo in quanto soggetto pratico*. Questa interpretazione ci sembra tanto legittima teoreticamente per il filosofo sociale, quanto discutibile se si considerano le strutture ontologiche e fenomenologiche interne al testo e al sistema di Hegel in quanto tali. Non a caso N. Abbagnano ha interpretato in modo molto diverso da Honneth il concetto di *“essere presso di sé nell'altro”*, giungendo ovviamente a risultati molto più inquietanti – e altrettanto parziali e discutibili – per quanto riguarda la teoria hegeliana dello Stato. Secondo Abbagnano, per Hegel l'individuo diventa libero solo nello Stato perché è la libertà in quanto volontà universale che si realizza in lui; dunque è lo Stato che si realizza mediante il cittadino, e non certo l'individuo nell'eticità dello Stato⁴⁷⁵.

Il principio fenomenologico e ontologico dell' “essere presso di sé in un altro” è suscettibile di essere interpretato in modi talmente diversi e reciprocamente contraddittori da rendere necessaria un'ulteriore analisi al fine di approfondire queste oscillazioni e ambiguità legate ai concetti del riconoscimento, della riflessione e dell'alterità. Dato che questi concetti fondano indiscutibilmente la comprensione hegeliana della libertà o della volontà, lasciarli in sospeso

⁴⁷³ Harry G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*; in: « The Importance of what we care about ». Cambridge, 1988. Pagg. 11-25.

⁴⁷⁴ Axel Honneth, “Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel”, op. cit., p. 55.

⁴⁷⁵ N. Abbagnano, voce *Libertà*; in: « Dizionario di filosofia », op. cit.

significa non approfondire seriamente il fondo del suo pensiero politico. Dobbiamo dunque riprendere l'analisi della teoria hegeliana dell'amicizia da un punto di vista meno pratico e più profondamente strutturale.

3.83 L'amicizia, l'amore e la libertà. Anziché riconoscere l'altro, io lo finalizzo a limitarmi, a riflettere il mio io in se stesso e a confermare così la mia identità e libertà di individuo

Secondo Honneth, in Hegel solo l'amicizia e l'amore permettono al singolo soggetto di realizzare concretamente la sua libertà nella dimensione individuale, al punto che essi rappresentano i modelli della libertà nel pensiero hegeliano. Analizzando l'aggiunta al paragrafo 7 dei "Lineamenti della filosofia del diritto"⁴⁷⁶, emerge che

- *nell'amicizia e nell'amore ci si limita in relazione all'altro, ma proprio in e attraverso questa limitazione si diventa maggiormente consapevoli di se stessi: il limite rappresentato dall'altro (e dall'alterità in quanto tale) è dunque costitutivo della struttura riflessiva della coscienza di sé, come abbiamo già mostrato e continueremo a mostrare, sostenendo che gli altri contribuiscono a formare la nostra identità riconoscendoci mediante atti che sono e ci appaiono spesso oppositivi, o comunque negativi e conflittuali;*
- *nella considerazione che ha dell'altro, ognuno di noi riceve "per la prima volta il proprio sentimento di sé", perché la libertà è il riconoscersi universalmente nell'altro; volendo un oggetto determinato, la volontà si riconosce riflessivamente in questo altro; essendo presso di sé nell'altro, essa supera i limiti che l'oggetto le impone e ritorna nell'universale;*
- *in questo modo trova un'ulteriore conferma la tesi che abbiamo sostenuto nella quarta sezione, discutendo l'analisi di Honneth sull'amore nel giovane Hegel: la struttura negativa e riflessiva del riconoscimento in Hegel non consiste tanto nel "riconoscere" l'altro in quanto tale, cioè per quello che egli è; essa consiste al contrario nel suo fine, che è di "riconoscer-si" riflessivamente in questo "altro", concependo l'altro come il mediatore della riflessione dell'io in se stesso, cioè del proprio sentimento di sé.*

Dunque non si vede come si possa interpretare l' "essere presso di sé in un altro" come un "autolimitarsi in favore degli altri", come fa Honneth; si tratta piuttosto di un riconoscersi per sé attraverso l'altro, e non certo per lui o per lei in quanto tali; troveremo una prova di questa tesi nell'interpretazione hegeliana dei limiti del diritto, all'inizio del prossimo paragrafo.

Eppure, interpretando il senso della limitazione in un modo che ci sembra assente dal senso del testo hegeliano, Honneth sostiene che, per volere se stessa

⁴⁷⁶ FDD § 7, aggiunta (Zusatz).

come libera, la volontà deve limitarsi a quei bisogni, impulsi e desideri, la volizione e la realizzazione dei quali può essere esperita come un'espressione, un riconoscimento o una conferma della propria libertà. Questa interpretazione – che confermerebbe la teoria honnethiana del riconoscimento – presuppone che l'oggetto dei desideri sia un "altro", che possiede e riflette la qualità di "essere libero"; solo a queste condizioni la volontà potrebbe sperimentare la propria libertà. In realtà, ci sembra che lo statuto – oggettivo o riflesso, e dunque soggettivo nel senso autoreferenziale – dell'altro e dell'alterità non possa essere presupposto, perché esso è proprio il teorema principale che si dovrebbe dimostrare, almeno nel contesto teoretico della nostra tesi⁴⁷⁷. Honneth stesso ammette che Hegel dà solo "una vaga indicazione" sulla limitazione riflessiva a una determinata finalità dell'azione; più che vaga, questa supposta indicazione ci sembra essere inesistente.

Naturalmente questa eventuale debolezza interpretativa non toglie nulla alla teoria che ad essa si ispira, e che ha tutti i diritti di farlo liberamente: secondo Honneth, solo se i soggetti possono partecipare a rapporti sociali e socializzanti di comunicazione analoghi a quelli formulati da Hegel nell'amicizia e nell'amore, solo a queste condizioni essi possono veder riconosciuta la loro libertà individuale nel mondo esterno, e dunque compierne l'esperienza e la realizzazione. E' chiaro che sulla scorta di questa tesi generale *Honneth legge e interpreta la Filosofia del diritto di Hegel come una teoria normativa della giustizia sociale, che descrive e teorizza le condizioni sociali e comunicative necessarie affinché i soggetti riconoscano nella libertà altrui il presupposto della propria realizzazione individuale. Nel fondo, la stessa prospettiva di Honneth non ci sembra entrare in conflitto con le nostre considerazioni, dato che essa conferma che l'altro è finalizzato a confermare la mia identità e libertà individuale limitandola, cioè riflettendola in senso negativo.*

3.84 Soffrire di indeterminatezza: le patologie astratte ed egoistiche della libertà individuale.

Il diritto astratto mi manifesta la libertà dell'altro come un mezzo da utilizzare per soddisfare il mio proprio interesse economico. L'imperativo categorico kantiano è vuoto e impotente oppure inutile. Secondo Hegel, nelle società moderne la razionalità e lo spirito oggettivo sono talmente realizzate che la coscienza morale non ha bisogno di dubitarne...

Secondo Hegel, il diritto formale soggettivo e l'autonomia morale sono forme di libertà necessarie, ma incompiute e insufficienti alla realizzazione della libertà

⁴⁷⁷ Inoltre ci sembra che l'interpretazione che Honneth propone del testo di Hegel introduca una certa circolarità nel ragionamento, della quale il filosofo di Stoccarda non è certo responsabile, dato che la struttura e la finalità che egli teorizza sono negative e riflessive, ma il procedere del ragionamento hegeliano non ci sembra assolutamente circolare.

comunicativa dell'individuo, che sarà possibile solo nella sfera sociale e ricomprensiva dell'eticità. *Secondo Honneth, Hegel delinea nella sua Filosofia del diritto una vera e propria ontologia sociale, facendo corrispondere a ciascuno dei tre concetti progressivi di libertà una teoria dell'azione.*

Secondo Hegel, il diritto permette al soggetto di oggettivarsi rappresentandosi la sua libera volontà nel mondo esterno, cioè nelle pretese giuridiche interessate a scambiare gli oggetti della proprietà. Ma in ciò il diritto formale privato si dimostra un'istituzione intersoggettiva capace di riconoscere solo la libertà negativa della persona. *L'astrattezza del diritto si manifesta nel fatto che esso manifesta la libertà dell'altro solo come un mezzo da utilizzare per soddisfare il mio proprio interesse, cioè la mia libertà giuridica ed economica. Questa considerazione di Hegel costituisce una riprova estremamente importante della tesi che abbiamo appena sostenuto a proposito del carattere egoistico (o almeno egologico) e riflessivo, cioè autoreferenziale, del riconoscersi in un altro e dell' "essere presso di sé in un altro": anche in questo caso non si tratta certo di "autolimitarsi in favore degli altri" – come sostiene Honneth –, bensì di limitarsi il meno possibile, e in ogni caso servendosi dell'altro per i propri fini e interessi, all'opposto di quanto richiesto dall'imperativo kantiano.* Nella prima sezione della quarta parte di questa ricerca mostreremo l'importanza di questa funzione e della componente egoistica nel sistema economico capitalista. Nonostante i limiti formali e astratti del diritto, il suo valore etico risiede secondo Hegel nel rappresentare la nuda coscienza dei propri diritti, che mantiene aperta la possibilità di ritirarsi nell'isolamento dell'eticità⁴⁷⁸.

Se nel diritto non importa quale sia il fine del libero agire, nella morale il soggetto è libero solo se esamina riflessivamente il suo agire e i fondamenti razionali dei comportamenti sociali, al fine di riconoscerli come il riflesso e la realizzazione dello spirito oggettivo, oppure come la sua negazione. Ancora una volta la struttura della riflessione è ciò che articola le possibilità di riconoscere la realizzazione della ragione, cioè dello spirito oggettivo, in un mondo sociale libero. Hegel esprime la sua visione dei limiti della morale criticando l'imperativo categorico di Kant, che fonda la motivazione in modo formale esigendo l'universalizzabilità di un'azione per riconoscerla come libera:

- se si astraie dal mondo sociale, in cui i contenuti delle prescrizioni morali da sempre istituzionalizzate condizionano l'individuo, allora l'imperativo

⁴⁷⁸ Questa tesi di Hegel rivela delle analogie con le considerazioni di B. Constant su *La libertà dei moderni* (1819), intesa come il diritto formale di essere rappresentati e dunque « liberati » dalla partecipazione politica, al fine di poter esercitare nella sfera privata la riflessione sui propri interessi economici. Mostreremo nella prima sezione della quarta parte fino a che punto queste concezioni possano contribuire a comprendere le discriminanti tra la mentalità liberale capitalista e le mentalità che tali non sono, come ad esempio l'idealismo e il socialismo. (Cfr. B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819). Questo celebre discorso si trova in : « Benjamin Constant par lui-même », Seuil, Paris, 1968).

kantiano resta formale, vuoto e incapace di orientare in senso pratico; in questo senso abbiamo già mostrato che un cominciamento assoluto in quanto anipotetico è incapace di fondare e perfino di incominciare un'azione, perché non può presupporre neppure la possibilità di fondarla;

- se al contrario si presuppone un ambiente sociale da sempre capace di orientare la deliberazione morale, “allora l'imperativo categorico perde la sua funzione fondativa”, perché presuppone circolarmente la sua capacità di fondare⁴⁷⁹;
- secondo Hegel, *le prescrizioni normative provenienti dalla prassi sociale istituzionalizzata devono essere a loro volta razionali e universali; dunque la struttura dialettica dell'ermeneutica circolare tra il porre e il presupporre mostra di presupporre a sua volta l'eticità come un principio originario, al quale si ritorna progredendo verso la fine, secondo una logica tipica della dialettica hegeliana.*

Piuttosto che un' “ontologia sociale” in senso stretto, come Honneth ritiene, quella di Hegel è una “de-ontologia”, fondata su quell' “onto-logica” (E. Weil) che pure si realizza socialmente e politicamente, cioè eticamente, nella razionalità dell'ontologia.

Secondo Hegel, il ritorno alla propria coscienza morale vale solo se si può dubitare della razionalità delle pratiche sociali istituzionalizzate: “Ciò che vale come il giusto e buono nella realtà e nel costume, non può appagare una volontà più buona; quando il sussistente mondo della libertà le è divenuto infedele, quella volontà non si trova più nei doveri vigenti, e deve cercare di acquistare soltanto nell'interiorità ideale l'armonia perduta nella realtà”⁴⁸⁰. *Ma per Hegel nelle società moderne c'è già tanta razionalità che le prescrizioni morali possono essere assunte senza dubitare. Dunque il ritirarsi nella coscienza morale autonoma è inutile e vuoto, e conduce all'impossibilità pratica e all'inazione.* Ne è un esempio l'individualismo romantico, che sprofonda nell'autocoscienza infinita e dunque cerca di compensare la sua vuotezza interiore sottomettendosi alla dipendenza dal sostegno offertole da un contenuto o da un'autorità, quale quella ecclesiastica.

⁴⁷⁹ Hegel sembra assumere questa dimensione dell'eticità normativa istituzionalizzata in modo analogo alla fatticità di Heidegger e nel senso generalmente esistenzialista in cui “la libertà è sempre in situazione”, come notava E. Weil in “Hegel e lo Stato” collegando Hegel a Sartre.

⁴⁸⁰ FDD § 138.

3.85 Diagnosi epocale, liberazione etica dal dolore e realizzazione dell'individuo nella giustizia

Secondo Honneth, in Hegel il passaggio all'eticità è una forma di liberazione terapeutica, perché riconosce e supera le situazioni sociali limitanti e patogene, legate all'assolutizzazione totalizzante e unilaterale della libertà giuridica astratta e dell'autonomia morale. Dunque nell'eticità l'individuo “si libera per la libertà sostanziale” e reale⁴⁸¹; la liberazione terapeutica consiste nel riconoscere il contenuto razionale delle nostre prassi sociali e delle prescrizioni normative che le fondano. *Secondo Honneth, trattare le forme giuridiche e morali della libertà come altrettante manifestazioni unilaterali dello spirito oggettivo significa considerarle come i presupposti sociali e intersoggettivi dei comportamenti politici. L'eticità consiste appunto nel riconoscerli come i presupposti sociali della realizzazione dell'autonomia individuale, tanto incompleti quanto necessari alla formazione di interazioni etiche, e dunque alla costituzione di un concetto di giustizia intesa come etica della partecipazione.* In queste considerazioni emergono in modo particolarmente evidente le intenzioni teoretiche sottese alla lettura che Honneth offre di Hegel, sintetizzate nella conclusione della seconda parte del suo studio: “*Queste riflessioni che mirano a costituire un'armonia tra diagnosi epocale e teoria della giustizia, tra storia della coscienza e filosofia del diritto*” sviluppano l'idea che “*le sfere sociali che qui vengono rappresentate devono poter assicurare al tempo stesso entrambe le cose: la liberazione duratura dai fenomeni della sofferenza prima delineati e la possibilità di quell'autorealizzazione individuale di tutti i soggetti che possa dirsi giusta*”⁴⁸².

3.86 Formazione, riconoscimento dell'altro e realizzazione di sé: le condizioni e le istituzioni dell'eticità.

L'uomo limita i suoi impulsi e si realizza adattandosi al mondo sociale degli altri nella famiglia, nella società civile e nello Stato

Quanto abbiamo mostrato fino ad ora a proposito delle filosofie di Hegel e di Honneth ci permette di affermare che *solo l'esperienza comunicativa e intersoggettiva della propria libertà rispetto all'altro – o meglio “mediante l'altro” – consente all'etica universale di superare le patologie dell'indeterminatezza e di realizzare se stessa, cioè la propria libertà, volontà e razionalità (che vuol dire esattamente la stessa cosa, anche se da punti di vista diversi, come abbiamo mostrato a proposito di E. Weil e Ritter).* Abbiamo anche

⁴⁸¹ FDD § 149.

⁴⁸² Axel Honneth, “Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel”, op. cit., p. 92.

mostrato che la negatività e la riflessione sono le strutture sottese a quel riconoscimento, cioè a quella conferma reciproca che è il presupposto necessario della presa di coscienza individuale della propria libertà.

Ora, Hegel sostiene che il singolo si dimostra degno di riconoscimento quando egli “di fronte ad altri si comporta in modo valido per tutti e li riconosce per ciò per cui *egli stesso* vuol essere riconosciuto”⁴⁸³. Questa affermazione, oltre a contenere e a superare l’universalità dell’imperativo kantiano, sembra riecheggiare il comandamento evangelico che chiede di fare agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi stessi, e di non far loro ciò che non vorremmo fosse fatto a noi. Ma questa considerazione di Hegel mostra soprattutto che *nella sfera intersoggettiva dell’eticità un soggetto può realizzare se stesso solo realizzando un certo riconoscimento nei confronti dell’altro e degli altri. Naturalmente egli può e deve riconoscere gli altri “a sua immagine” e a partire da se stesso, cioè dal riconoscimento di sé che egli stesso si attende e desidera per sé. Questa circolarità ci sembra rivelare per l’ennesima volta la presenza autoreferenziale della negatività riflessiva, operante in modo pratico ed estremamente concreto. Inoltre tale circolarità si conferma quando Hegel afferma, almeno secondo Honneth, che solo in un agire morale un soggetto può riconoscere l’altro nel senso del riguardo morale: “Hegel è convinto che si può parlare di strutture etiche, di relazioni etiche di vita, solo là dove sono date come minimo le condizioni che seguono: devono esserci un modello di pratiche intersoggettive, tramite le quali i soggetti si possono realizzare, riferendosi l’uno all’altro, in maniera tale che il riconoscimento giunga a espressione attraverso il modo del loro rispetto morale”*⁴⁸⁴.

Per Hegel, l’uomo può limitare le sue inclinazioni e i suoi bisogni ed essere presso di sé solo mediante gli altri, cioè adattandosi al mondo sociale. *Secondo Honneth, Hegel supera il carattere presupposto ed eteronomo dei bisogni naturali trasformandoli nel senso della socializzazione, cioè trasformando razionalmente i processi che formano le motivazioni umane. Ciò significa limitare e trasformare gli istinti in modo socialmente più razionale, cioè maggiormente compatibile con i bisogni intersoggettivi del corpo sociale, fino a rendere il mondo sociale una “seconda natura”. Questa prospettiva ci sembra fortemente vicina non solo alle funzioni dell’inconscio sociale freudiano e alla sua origine storica e transgenerazionale, ma anche alla trasformazione dialettica implicita nella componente idealista del marxismo. Essa non fa che confermare ulteriormente quanto abbiamo sostenuto nei paragrafi precedenti a proposito della ricomprensione o della riassunzione ermeneutica del*

⁴⁸³ E § 432.

⁴⁸⁴ Axel Honneth, “Il dolore dell’indeterminato. Un’attualizzazione della filosofia politica di Hegel”, op. cit., p. 100.

presupposto, e persino quanto anticipato nelle sintesi della prima e della quarta parte di questa tesi.

Secondo Honneth, nella Filosofia del diritto Hegel si concentra sui modelli d'azione giuridica, morale e etica, al fine di trasformare in senso razionale e sociale la formazione degli istinti, dei limiti e delle motivazioni. La finalità sottesa a questa architettura teoretica sarebbe quella di trasformare e rigenerare eticamente e in modo transgenerazionale le disposizioni al comportamento. Per questo *l'eticità comprende tre dimensioni di interazione: la realizzazione di sé dell'individuo, il riconoscimento reciproco e i corrispondenti processi di formazione. Esse hanno luogo in quelle che Hegel considera le tre istituzioni fondamentali della società moderna: famiglia, società civile e Stato.* La famiglia è il luogo dell'eticità naturale e della socializzazione dei bisogni umani: l'amore sessuale è la soddisfazione intersoggettiva delle pulsioni individuali e l'educazione da parte dei genitori comincia a organizzare i bisogni del bambino⁴⁸⁵. Dunque *la famiglia è alla base dell'eticità nella sua vicinanza alla natura dell'uomo in quanto portatore di bisogni.* Anche a prescindere dalla sua portata etica, questa tesi di Hegel è indiscutibilmente pertinente da un punto di vista psicodinamico. Nella società civile gli interessi individuali si realizzano solo nel mercato concorrenziale, cioè nello scambio commerciale di prodotti tra i soggetti economici. La soddisfazione dei loro interessi egoistici rappresenta l'antitesi della soddisfazione dei bisogni intersoggettivi dei membri della famiglia. Abbiamo visto che in questi termini Hegel esprime le componenti individualiste, utilitariste e edoniste dell'ideologia liberale propria della società economica capitalista. Approfondiremo questi concetti all'inizio della quarta parte di questa ricerca; ora dobbiamo occuparci dello Stato, che rappresenta per Hegel il compimento dello spirito oggettivo nell'eticità.

3.87 Lo Stato e l' "incorporazione sociale dell'eticità".

Lo Stato trasforma, riconosce e realizza l'individuo razionalmente, cioè socialmente e politicamente, decentrandolo e universalizzandolo

Probabilmente ogni interprete comincia esprimendo a suo modo le tensioni e le ambiguità della teoria hegeliana dello Stato. Honneth lo fa dicendo che, se da una parte il filosofo definisce la relazione tra il singolo cittadino e lo Stato nei termini della dipendenza di un membro accidentale dalla sostanza cui esso inerisce, d'altra parte Hegel pensa che nello Stato i soggetti sviluppino un grado altissimo di individualità, perché possono eseguire un'attività universale. *Limitando e utilizzando le loro capacità in modo razionale e disinteressato per*

⁴⁸⁵ Abbiamo descritto questi processi in modo approfondito dal punto di vista psicologico e psicoanalitico nella quarta sezione della terza parte e nella prima sezione della quarta parte di questa tesi. La quinta parte tratterà questa problematica da un punto di vista ontogenetico e fenomenologico (cfr. § 5.1 e note annesse).

un fine comune, coloro che erano persone giuridiche e soggetti economici diventano cittadini, capaci di superare i loro interessi egoisti in una vita comune, cioè universale; naturalmente è la razionalità umana e politica ad aver reso possibile questa trasformazione dell'individuo in cittadino. In questo senso, la partecipazione alla riproduzione della comunità universale trasforma razionalmente e attua socialmente le potenzialità dell'individuo, o meglio dell' "uomo che per natura è un animale politico", secondo la formula aristotelica. L'interessante è che il processo hegeliano di trasformazione non trascura alcuna delle dimensioni dell'essere umano: esso parte dalla sua animalità naturale (sessualità e famiglia), attraversa le sue tendenze egoiste e materiali (società civile economica), e giunge a realizzare quella dimensione comune e comunitaria che è possibile solo nell'idealità etica dello Stato. Non a caso il termine "koinonìa" è sorto nei dialoghi dialettici di Platone, che hanno consentito la sua seconda navigazione e la scoperta delle Idee. In Hegel, il pensiero filosofico occidentale approda a delineare una "seconda natura".

Honneth interpreta la Filosofia del diritto hegeliana come un' "incorporazione sociale dell'eticità" in base allo schema secondo il quale

- *esistono tre dimensioni che formano cognitivamente la relazione dell'uomo al mondo, in quanto membro familiare, persona giuridica o soggetto economico e infine in quanto cittadino;*
- *in ciascuna di esse il soggetto realizza una certa forma di riconoscimento: il componente della famiglia viene riconosciuto nei suoi bisogni affettivi; il soggetto viene riconosciuto nei suoi diritti e nei suoi interessi economici egoisti; il cittadino viene onorato per le sue capacità di contribuire al bene comune e universale;*
- *dunque la famiglia, la società civile e lo Stato rappresentano altrettanti livelli di realizzazione del soggetto nel senso dell'individuazione o – che è lo stesso, come sappiamo – della razionalizzazione individuale e politica, cioè etica, oppure della sua (tras)formazione, socializzazione e liberazione: tutti questi termini indicano la stessa dinamica ontologica definendo le dimensioni che la compongono.*

Questa ontologia dell'eticità, che è una delle fonti principali della teoria honnethiana della "lotta per il riconoscimento", mostra che *l'universalizzazione degli orientamenti sociali è una delle condizioni principali che rendono possibile l'individualizzazione, cioè il decentramento da sé del soggetto e il suo riferirsi alla collettività universale, riconosciuta nel contempo come altra e come sua propria. Questa considerazione può valere come un'altra possibile enunciazione del terzo punto analizzato sopra; Honneth ha mostrato ampiamente in "La lotta per il riconoscimento" e "La società del disprezzo" che questa prospettiva è fortemente e strutturalmente compatibile con le teorie sviluppate*

dalla psicologia sociale nel dopoguerra, in particolare da G. H. Mead e H. Loewald, come abbiamo visto.

L'interpretazione che Honneth offre di Hegel giunge a conclusioni vicine a quelle di Weil sulla teoria dello Stato: *l'individuo non sarebbe assorbito nello Stato, bensì si decentrerebbe da sé per la comunità*. Questa valutazione da parte di Honneth si fonda naturalmente sulla sua tesi secondo la quale *l' "essere presso di sé in un altro" andrebbe inteso come un "autolimitarsi in favore degli altri"*. Ci sembra che l'argomentazione di Honneth forzi in senso ottimista il testo hegeliano, soprattutto se si tiene conto che lo studioso fa intenzionalmente astrazione dalla Logica di Hegel. Da questo punto di vista, le argomentazioni di Eric Weil ci sembrano appoggiarsi in modo più fedele alla logica del testo hegeliano.

3.88 L'altro è per me: la fiducia riflessiva dell'amore.

L'amore contrattuale, sovraistituzionalizzazione normativa o riflesso etico-politico dell'idealità psichica?

Formazione professionale utilitarista e liberazione sociale

Nella famiglia la soddisfazione naturale del bisogno si compie nell'amore reciproco, che è il sentimento "dell'unità di me con l'altro"⁴⁸⁶. Secondo Hegel, amare un'altra persona significa comportarsi nei suoi confronti secondo fiducia e comunione, cioè significandole che io e lei siamo uniti e che senza l'altro saremmo manchevoli e incompleti. Potremmo ritrovare in questa tesi la sapienza gnomica greca, secondo la quale "l'amicizia è un'anima sola in due corpi". Honneth la commenta citando Paul Redding, secondo il quale *la famiglia è un contesto cognitivo che ci forma a riconoscere l'altro come un individuo insostituibile. L'amore reciproco è dunque il riconoscimento dell'insostituibilità dell'altro*; esso deve riflettersi nel comportamento nelle forme del rispetto e della cura dell'altro. Solo in questo modo la famiglia diventa il luogo sociale dell'autorealizzazione dell'individuo, dei suoi desideri e bisogni, in base alla ragione.

La struttura essenziale di questa unità insostituibile di me con l'altro e del suo riconoscimento emerge nella definizione di Hegel secondo la quale "io acquisto me nell'altra persona"⁴⁸⁷, cioè io mi conquisto mediante l'altro e mi completo nell'altro. Dunque nella famiglia io realizzo una parte del mio sé perché l'altro "mi" conferma nelle mie inclinazioni, nei miei istinti e bisogni naturali e sensibili, e lo fa "riflettendo-mi" tutto questo. Per l'ennesima volta, anche in questa apparente comunione fusionale emerge che l'altro è "per me", se non proprio ridotto a me. Viene così confermata la tesi che abbiamo sostenuto

⁴⁸⁶ FDD § 158 aggiunta.

⁴⁸⁷ Ibidem.

analizzando la teoria hegeliana della relazione sessuale come prima forma di riconoscimento reciproco, intersoggettivo e sociale. Per Hegel la relazione sessuale diventa amore solo se io ho appreso dall'altra persona che anche lei ha bisogno di me per "vedersi riflessa" in me come nel "suo altro", che le permette di (ri)conoscersi riflettendole la sua identità. Sapere che "l'altro è per me" rappresenta per Hegel la "fiducia riflessiva" propria dell'amore.

Una conferma indiretta di queste tesi potrebbe venire dal fatto che Hegel critica la rivendicazione romantica del matrimonio "soltanto per amore", perché in questo modo esso risulterebbe accidentale e resterebbe nelle pure soggettività, cioè nell'egoismo della riflessione. Per questo Hegel sente il bisogno di controbilanciare questi rischi di soggettività, che aprirebbero il varco all'egoismo, sostenendo la necessità di un "amore giuridicamente etico". Secondo lui, solo il diritto positivo può garantire la stabilità sociale necessaria alla realizzazione della libertà dell'individuo; dunque l'amore ha valore solo nel contratto del matrimonio in quanto istituzione legale, che neutralizza l'accidentalità soggettiva della passione. In altri termini, Hegel istituzionalizza le pratiche sociali per renderle prevedibili e stabili, e per toglierle al capriccio⁴⁸⁸; questa operazione, letteralmente etica e teoretica, non dovrebbe sorprendere, se si considera che secondo Honneth in Hegel le sfere etiche del riconoscimento sociale e della libertà sono dei beni pubblici che debbono essere controllabili normativamente dallo Stato. Eppure Honneth critica questa strategia di Hegel come una "sovraistituzionalizzazione normativa", che paradossalmente minimizzerebbe l'eticità delle condizioni della libertà, perché l'etica hegeliana risulterebbe "socialmente incorporata" nel modo che abbiamo visto nel paragrafo precedente.

Questa tesi di Honneth ci sembra difficilmente compatibile con la concezione hegeliana – evidenziata da E. Weil – secondo la quale lo Stato è fonte, finalità e principio dell'eticità. Questa differenza evidenzia ulteriormente la legittima distanza del filosofo sociale dal filosofo ontologico e idealista; Honneth, allievo eterodosso di Habermas, si interessa alle possibilità di trasformazione delle sfere comunicative del riconoscimento, piuttosto che all'essenza della loro formazione e del loro radicamento istituzionale. Ci sembra che in questo contesto Hegel manifesta il suo idealismo nel senso più profondo e originario, quello che promana dai libri centrali della "Repubblica", se si considera che per Platone la struttura sociale dello Stato ideale è la proiezione politica dell'anima, cioè della psiche individuale, e che la stessa filosofia espressa nella "Repubblica" è nello stesso tempo un'ontologia e una pedagogia, che deve formare l'uomo al riconoscimento del Bene e dunque all'essenza psichica della

⁴⁸⁸ Nella prima sezione della quarta parte di questa tesi vedremo che secondo Honneth il capitalismo neoliberale ha oggettivato e commercializzato l'amore romantico servendosi dei criteri del calcolo utilitaristico dell'individuo.

*politica, secondo l'interpretazione sostenuta da Giovanni Reale nella sua "Storia della filosofia antica"*⁴⁸⁹.

Nella famiglia ogni membro dell'unità affettiva deve rinunciare a una parte di sé e della sua autonomia per realizzarsi, dato che gli altri esistono e dunque gli resistono; nella società civile, al contrario, ogni individuo si irrigidisce nella sua particolarità per poterla soddisfare "mediante gli altri" nello scambio. Nel mercato e nel commercio, i soggetti possono riconoscersi solo nel carattere vincolante dei contratti. La trasformazione del bisogno naturale in interesse commerciale forma il soggetto a superare il suo istinto non solo controllandolo, ma anche esprimendo i suoi desideri in un linguaggio capace di comunicare agli altri i propri interessi egoistici, basti pensare alla pubblicità e al *marketing* in generale⁴⁹⁰. Secondo Hegel si tratta di una vera e propria educazione interiore alla necessità esterna, e questo apprendistato – professionale, psicologico ed esistenziale – è un vero e proprio processo di liberazione, perché solo la formazione di competenze sociali legate alla razionalità utilitaristica e finalistica (il "pensare per obiettivi", direbbero oggi gli imprenditori) permette all'individuo di partecipare al mercato capitalistico: "Questa liberazione è nel soggetto il duro lavoro contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio, così come contro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio del libito. (...) Ma è grazie a questo *lavoro della civiltà* che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'oggettività nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di essere la realtà dell'idea"⁴⁹¹.

Nella prima sezione della quarta parte di questa tesi continueremo a mostrare il profondo legame ermeneutico che lega due "lavori della civiltà" occidentale che si sono ignorati reciprocamente, l'idealismo dialettico di Hegel e la psicoanalisi di Freud: entrambi hanno usato questa espressione. A prescindere da questa prospettiva, la citazione contiene già di per sé la potenza dell'idealismo hegeliano, capace di superare la soggettività della volontà interiorizzando l'oggettività del mondo mediante una formazione (che è addirittura un apprendistato economico concreto), a una forma comunicativa di riconoscimento, capace di liberare la soggettività dell'individuo nel mondo.

⁴⁸⁹ G. Reale – D. Antiseri, « Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi », La Scuola, Brescia, 1983 ; pagg. 118-121. Cfr. anche G. Reale, « Storia della filosofia antica », Vita e pensiero, Milano, 1975 ; si veda il secondo volume, dedicato a Platone e Aristotele, e in particolare i capitoli sulla « Repubblica » platonica.

⁴⁹⁰ In questo senso, dal punto di vista psicologico, la prima forma di transazione sarebbe quella che il bambino deve compiere rispetto alla madre e in seguito a fratelli e sorelle, al fine di rivendicare i suoi bisogni. La formazione del linguaggio e l'accesso alla comunicazione rappresentano i ponti che consentono queste transizioni. Horkheimer e Adorno, sulla scorta di Schopenhauer e Freud, hanno concepito questi passaggi come l'abbandono dell'intensità imprevedibile della felicità, scambiata con la certezza riflessa – e dunque tanto prevedibile quanto « fredda » - della durata del piacere.

⁴⁹¹ FDD § 187.

Anche per questo non ci sembra esagerato considerare quella hegeliana come la seconda, fondamentale filosofia politica dell'occidente, dopo la "Repubblica" platonica. Intendendo il "dopo" in senso cronologico, e il "fondamentale" nel senso di "ontologicamente fondatrice".

3.89 La teoria hegeliana dello Stato: lo spirito oggettivo si realizza nella razionalità delle istituzioni etiche.

In Hegel non esiste una formazione pubblica e democratica della volontà politica da parte di soggetti politici investiti di una sovranità popolare

Abbiamo visto che nello Stato hegeliano ogni membro della società può realizzare la sua vita in senso universale, mediante l'esercizio di attività comuni, riconoscendo nell'attività dell'altro un contributo agli scopi comuni, cioè alla produzione di beni universali e quindi alla realizzazione dell'universale. Honneth prende propriamente posizione a proposito della teoria hegeliana dello Stato sostenendo che nel paragrafo 260 della Filosofia del diritto Hegel passa da un riconoscimento in senso orizzontale alla verticalità. Ciò avviene secondo Honneth nel momento in cui *Hegel afferma che i cittadini riconoscono e vogliono come proprio un medesimo spirito sostanziale e finale, perché a quel punto i soggetti non sono più produttori, bensì recettori di un'universalità data loro come sostanziale. Honneth attenua la sua affermazione sostenendo prudentemente che questa volontà sostanziale potrebbe essere intesa nel senso che lo Stato permette ai singoli di riconoscere in esso le loro convinzioni comuni.* Honneth ha ragione nel sottolineare quelle che definisce "le oscillazioni di Hegel"; ma ciò non toglie che la prudenza di Honneth dipende anche dalle sue stesse ambiguità, dovute a una certa mancanza di chiarezza preliminare. Abbiamo sostenuto già all'inizio dell'analisi dello studio di Honneth il rischio rappresentato dal fatto che, se si vuole evitare di ricorrere a concetti ontologici quali spirito, sostanza e ragione, molto probabilmente non si sarà in grado di descrivere e di differenziare concettualmente lo spirito oggettivo e l'eticità, dato che il primo è la struttura razionale fondatrice della seconda, e che entrambi riflettono la ragione nelle sue componenti negative e costitutive. In questo caso Honneth vede il testo hegeliano oscillare sul "fondo di convinzioni e intenzioni intersoggettivamente condivise": che cosa può significare questa espressione in Hegel, se non le tradizioni istituzionalizzate nell'eticità dello spirito oggettivo? Honneth deduce dalle sue considerazioni che *l'evidente oscillazione di Hegel sullo Stato consente due diverse letture. Una lettura repubblicana può evidenziare i richiami alla cittadinanza attiva⁴⁹², al patriottismo della Costituzione⁴⁹³ e alla libertà pubblica. Una lettura opposta può mostrare*

⁴⁹² FDD § 261.

⁴⁹³ FDD § 268.

altrettanto fondatamente che per Hegel il cittadino è in primis un servitore dello Stato, assoggettato a esso, e concluderne che *quello di Hegel è un liberalismo autoritario che, pur accordando tutti i diritti fondamentali alle persone giuridiche, non lascia loro alcuna possibilità di partecipazione politica (né di fondare criticamente il dissenso, aggiungeremmo), e dunque non rende le “persone giuridiche” “soggetti politici” in senso proprio*⁴⁹⁴. In effetti, in Hegel non si trova il minimo accenno al diritto dei cittadini di deliberare sulla costituzione degli scopi universali *né, in generale, si trova traccia di una formazione pubblica e democratica della volontà politica in quanto componente o funzione dello Stato*. La conclusione di Honneth sulla teoria hegeliana dello Stato richiama chiaramente l’eredità e le esigenze del suo maestro Habermas: Hegel “come liberale fa dipendere la legittimità dell’ordinamento statale dal libero accordo di ogni singolo cittadino”⁴⁹⁵, ma non conferisce loro, nel loro insieme, il ruolo collettivo di un sovrano, che risiede nelle procedure della deliberazione pubblica e della costruzione dell’opinione, che devono essere il fine di ogni ordinamento statale”. *Ci sembra di poter condividere l’individuazione di queste ambiguità, che confermano la nostra tesi di fondo sul pensiero politico di Hegel; in questi paragrafi dedicati alle interpretazioni di J. Ritter, E. Weil e A. Honneth abbiamo tentato di mostrare i fondamenti ontologici di queste ambiguità, che non sono dunque accidentali o contestuali ma strutturali.*

⁴⁹⁴ FDD § 257 e § 260.

⁴⁹⁵ FDD § 262.

QUARTA PARTE

Un'ontologia dell'esistenza sociale e della scrittura delle esperienze teologiche della donazione

4.1 Sintesi e struttura della quarta parte

Nella quarta parte di questa ricerca ci proponiamo di dimostrare che la scrittura è il luogo dell'incontro tra la trascendenza dell'essere che si dona all'uomo e le forme in cui l'uomo può trascendersi o superarsi per accogliere l'essere dell'"altro" che si dona in quanto tale, nel modo in cui si offre ed offre un senso (Sinngabung). Abbiamo già mostrato nella seconda parte che le forme della trascendenza umana sono la riflessività dell'intenzionalità e la tensione dell'alienazione tra il rischio dell'annichilimento e – d'altra parte – la possibilità per l'autocoscienza di diventare ragione riflessa ed esistenziale, cioè consapevole del fatto che la sua consistenza è tesa e sospesa al dono dell'essere come alla grazia dalla quale essa dipende.

Tenteremo ora di mostrare

- che la scrittura è l'atto che esprime, incarna e realizza non solo il metodo dialettico, ma anche il fatto che – secondo la nostra tesi – la fenomenologia è strutturalmente e necessariamente un'estetica
- che solo quest'estetica dell'essere per la coscienza rende possibile un'ontologia dell'esperienza della donazione, che sola può costituire l'esistenza formando l'essere umano a riconoscerla per potersi riconoscere.

Il carattere genetico e storico della scrittura le consente

- di essere una comprensione dialettica ed esistenziale, nella misura in cui ogni essere umano è la memoria della sua storia e quindi della propria esistenza,
- e di diventare una fenomenologia estetica, la quale si attua rispetto alla donazione dell'essere e rispetto alle forme del suo apparire manifestando il suo senso nella natura della materia, nella presenza delle persone e nell'avvenire delle situazioni che ci permettono di riappropriarci di noi stessi ("Er-eignis").

Vedremo che la fenomenologia e l'ontologia possono compiere l'esperienza esistenziale e formativa della donazione solo perchè la scrittura, cioè l'estetica, l'analitica – filosofica, psicologica o psicoanalitica - e la teologia, esercitano in forme diverse l' "essere-per-la-morte" e la decisione che la anticipa, che ascolta la memoria ("memento mori!") e comprende la chiamata della coscienza a riconoscere la propria nullità fondamentale.

Vedremo che la scrittura, essendo situata nella tensione sospesa tra la memoria dell' "essere gettato" e il poter essere "pro-gettato" dell'esistenza, può riaprire la domanda sul "perchè" dell'essere e dell'essere, la quale è già stata evocata nella seconda parte della nostra ricerca. La scrittura può riaprire questa domanda esteticamente, analiticamente, psicoanaliticamente o teologicamente proprio perchè essa esiste e insiste nella sua esposizione

- al nulla della morte (che può manifestarsi nelle forme della pulsione, della sofferenza o della croce)

- "o" alla presenza della donazione nelle forme dell'ispirazione poetica e della catarsi, dell'impegno politico e del "sacrificio civile", della terapia e dell'empatia, oppure della grazia, della rivelazione e dell'estasi.

La scrittura è la forma dell'esistenza che, insistendo sul legame dialettico tra l'essere e il nulla, resiste alla finitezza e ai limiti dell'essere umano, all'inautentico e all'ingiustizia degli esseri nella comunità del mondo, cioè nell'esistenza sociale.

La scrittura può essere il metodo che consente l'esperienza della negatività, del nulla e della mortalità, limite fondativo dell'ontologia fenomenologica di Hegel che abbiamo ampiamente esplorato nella seconda e nella terza parte di questa ricerca. Ma la scrittura può essere il metodo di quest'esperienza solo

- annientando la sua stessa presenza (soggettiva, intenzionale e obbiettivante) – possibilità implicita nel "reines Zusehen" e nell'alienazione della "Fenomenologia" hegeliana –

- nella memoria del formarsi della coscienza, tesa e sospesa rischiosamente tra l'inconscio e la scientificità dialettica del pensiero riflessivo, come abbiamo visto nella seconda parte della nostra ricerca.

Dove e come appare, e in che cosa consiste ciò che si dà o si dona? Il dono assume o diventa un contenuto per noi, in grado di dispiegare la consistenza di un'essenza donatrice di un senso?

In questa quarta parte presenteremo e interpreteremo alcune manifestazioni della donazione nella scrittura della storia umana:

- *l'idealismo, il marxismo e la psicoanalisi nella prima sezione*, in riferimento costante alla Scuola di Francoforte;

- *la fede nell'incarnazione e la scrittura riflessiva o poetica nella seconda sezione*, in riferimento alla scrittura e alla struttura ontologica, teologica ed estetica della "Divina Commedia" di Dante Alighieri.

Come viene percepito, sentito, accolto, concepito o pensato dall'essere umano ciò che gli si dona apparendogli in queste manifestazioni? Il dono ha – o assume, oppure diventa - una forma per offrirsi all'uomo e per essere saputo? Come può l'uomo formarsi ad accoglierlo?

Le manifestazioni filosofiche, psicologiche, teologiche ed estetiche della donazione verranno interpretate a partire dalla struttura ontologica e dalla forma ermeneutica di questa donazione che - come abbiamo anticipato già nelle prime pagine di questa ricerca – consiste nella ricomprensione dialettica e progettuale della propria esistenza gettata⁴⁹⁶.

⁴⁹⁶ Abbiamo visto ampiamente che la negatività riflessiva, ripensata da Heidegger nei termini della nullità originaria, rende possibile che l'autocoscienza diventi esistenza. Essa lo diventa nell'atto a) di ricomprensione il proprio "essere-gettato" e angosciato nel nulla di sè e del mondo, e la propria fuga nella deiezione, la quale rimuove il nulla riducendo l'essere alla mia utilizzazione materiale del mondo oggettivo delle cose; b) la gettatezza e la fuga deiettiva vengono ricomprese dalla coscienza in quanto esistenza nel senso della tensione esistenziale e progettuale del "poter-essere" e del "dover divenire ciò che si può essere". La possibilità dialettica di ricomprensione qualsiasi presupposto e situazione consente dunque di riaprire la condizione gettata, originaria e indecidibile dell'esistenza umana allo statuto di una potenzialità da attuare, progettandone ermeneuticamente il divenire e realizzando quel senso che rende la soggettività dell'io autenticamente esistente.

Prima sezione

Alienazione, rimozione, riconoscimento e donazione: l'idealismo, il materialismo, la psicoanalisi e la fenomenologia di fronte a un'ontologia dell'esistenza sociale

4.2 Introduzione. Tesi portanti della sezione

L'idealismo e il capitalismo. L'idealismo riconosce e descrive la trascendenza ideale, essenziale e concettuale dell'essere rispetto agli enti e si oppone all'empirismo, all'immanentismo e al materialismo, i quali riducono l'essere a un riflesso immanente degli oggetti utilizzabili, e si realizzano necessariamente nel sistema economico capitalista, fondato sull'individualismo e sull'utilitarismo. Questo sistema trasforma i mezzi economici materiali in fini esistenziali e ideali; esso riduce l'essere del mondo a mercato globale, l'essere umano allo statuto di produttore-consumatore-possessore, e il senso di essere e di vivere al desiderio di possedere un potere ("struttura" smascherata da Marx e "volontà" predicata da Nietzsche!). La potenza di questo sistema si fonda soprattutto sulla sua capacità di mascherare e valorizzare questo doppio processo di trasformazione e di riduzione⁴⁹⁷.

Il marxismo, tra materialismo storico e idealismo dialettico. Marx formula la legge dell'azione reciproca secondo la quale, se da una parte le condizioni dominanti dell'esistenza sociale, economica e politica hanno determinato le produzioni ideologiche delle coscienze, d'altra parte la coscienza può e deve trasformare reattivamente e idealmente le condizioni materiali della sua situazione esistenziale. L'ontologia dialettica di Hegel è il presupposto fondamentale che consente a Marx e ai marxisti di teorizzare una reazione che modifichi, che rovesci e trasformi il determinismo delle condizioni materiali dell'esistenza nel senso dell'idealità, cioè il "Sein" nel senso del "Sollen". La tensione marxista a ricomprendere per superare l' "essere" materiale, proprio delle condizioni dell'esistenza sociale ed economica, nel "dover-essere" ideale o ideologico, ci condurrà a un confronto con la Scuola di Francoforte, e in

⁴⁹⁷ Questa tesi è stata sostenuta tra gli altri da A. Honneth ne *I paradossi del capitalismo*, che costituisce l'attuale programma di ricerca dell'Istituto per le scienze sociali di Francoforte e che analizzeremo sistematicamente in questa sezione. L'articolo si trova nel citato « La società del disprezzo ». Secondo Honneth, il capitalismo ha sviluppato e trasformato alcuni ideali e valori in modo subdolo e mascherato, fino a rovesciarli paradossalmente nel loro contrario. Questi ideali sono l'individualismo, l'uguaglianza civile o giuridica, l'efficacia della performance e l'amore romantico. (Cfr. A. Honneth - M. Hartmann, *I paradossi del capitalismo : un programma di ricerca* (2004); in: A. Honneth, "La società del disprezzo", op. cit.; pagg. 275-304).

particolare con alcune teorie di Adorno, Marcuse, Fromm e Honneth. L'interesse pratico di questa prospettiva teoretica è nella possibilità di smascherare e interpretare la trasformazione dei mezzi economici materiali in fini esistenziali o ideali datori di senso, trasformazione operata dal sistema capitalista mediante le strutture scientifiche fisico-matematiche, tecnologiche e informatiche; questo sistema non può che ridurre la "formazione" al sapere a un insieme di "informazioni", mediante i formalismi logico-matematici che si esprimono oggi nell'informatica. Si tratta evidentemente di una riduzione mascherata e interessata della nozione idealista e romantica di "Bildung"; l'ultima parte di questa ricerca tenterà di riconnettere l'idealità della formazione alla sua destinazione esistenziale, al fine di "ricomprendere per superare" la manipolazione riduttrice operata dal sistema capitalista, particolarmente visibile nelle politiche culturali attuali.

La psicoanalisi di Freud e l'ontologia fenomenologica come analitica ed ermeneutica dell'esistenza. La psicoanalisi, come teoria e come terapia, può essere considerata anch'essa come un recupero ermeneutico che "ri-scopre", interpreta, rielabora e ricomprende le dimensioni biologico-pulsionali e sociali-normative dell'inconscio, mediante l'interpretazione simbolica degli atti, dei comportamenti, dei sogni e della vita dell'Io in generale. Ci sembra che questa sia l'architettura sottesa all'idea freudiana di un'opera civilizzatrice, la quale sviluppa lo spazio percettivo e l'organizzazione della coscienza, affinché l'Io si liberi dall'inconscio sociale e normativo che gli è stato imposto, e si riappropri del suo inconscio biologico e pulsionale: "Dov'era l'Es deve entrare ed affermarsi l'Io. Questa è l'opera della civilizzazione"⁴⁹⁸. Inoltre esiste una continuità dialettica profonda tra la logica freudiana dell'inconscio e la concezione heideggeriana della verità come svelamento (*alétheia*) e apertura. Per Heidegger, l'Esserci è una fattualità esistente e progettante⁴⁹⁹, che si struttura come un'apertura aperta e aprente; in questo contesto, la verità come svelamento è a sua volta l'apertura che scopre e manifesta il fenomeno dell'essere dell'ente chiuso, coperto e nascosto, lasciando apparire il fenomeno dell'essere a partire dalla "cosa stessa". Ci proponiamo di dimostrare il legame tra quest'architettura concettuale e la comprensione freudiana delle logiche dei complessi (dei principi di compensazione e di ripetizione in particolare), ma anche il suo legame con la teoria dei meccanismi di difesa dell'Io, con particolare riferimento alla rimozione.

Dovremo dunque dimostrare che la psicoanalisi freudiana è un processo che manifesta e descrive la presa di coscienza genetica, dialettica ed ermeneutica da parte dell'Io della sua storia (in)cosciente. La dimostrazione partirà dalla tesi della continuità dialettica ed ermeneutica tra la psicoanalisi, intesa come teoria

⁴⁹⁸ S. Freud, « Lezioni d'introduzione alla psicoanalisi » del 1933, op. cit. ; lezione XXXI.

⁴⁹⁹ ET §45.

della personalità e come psicoterapia, e d'altra parte l'ontologia fenomenologica, intesa come analitica ed ermeneutica dell'esistenza. Questo confronto sistematico tra la metapsicologia di Freud e le ontologie fenomenologiche di Heidegger e di Hegel partirà da un'analisi del rapporto tra il conscio e l'inconscio, cioè della natura e del funzionamento dell'apparato psichico secondo Freud. In seguito mostreremo che gli atti mancati costituiscono un'ulteriore riprova del rovesciamento e del superamento riflessivo dell'intenzionalità della coscienza, mediante il riconoscimento dell'altro nel proprio sé, nel senso sostenuto da Hegel. A questo punto analizzeremo la dinamica dell'apparato psichico, e mostreremo il configurarsi di una circolarità ermeneutica tra la legge biologica e psichica del "ritorno all'equilibrio" e la tensione del desiderio. In questo contesto vedremo confermata la tesi hegeliana secondo la quale la negatività – intesa come l'ineguaglianza in sé dell'essere e come la percezione soggettiva della mancanza - è all'origine del differenziarsi dell'Io, del mondo e della coscienza, e dunque delle stesse dinamiche psichiche. Sempre in questo contesto descriveremo l'origine "onto-logica" e fenomenologica del problema della circolarità ermeneutica nel modo in cui Hegel lo ha posto nella sua "Scienza della logica" e Heidegger nel paragrafo 32 di "Essere e tempo". In compenso, non sarà necessario confrontarsi direttamente con la rielaborazione lacaniana dei concetti di desiderio e di mancanza.

In seguito mostreremo la tensione ermeneutica tra le componenti della personalità (l'Es, l'Io, il Super-io) nei loro sforzi di adattamento sociale e nella maturazione della capacità di conciliare creativamente se stessi con la realtà del mondo degli altri. A questo punto dovremo analizzare sistematicamente gli stadi dello sviluppo della personalità, dalla fase prenatale fino alla maturità, attraversando naturalmente la situazione edipica. Mostreremo il nesso tra la stratificazione concentrica degli stadi psicogenetici e la circolarità ermeneutica, nesso che si esprime continuamente nella tensione tra la possibilità delle riemergenze, delle rielaborazioni e delle regressioni. Queste analisi potranno contribuire a chiarire le strutture psichiche e fenomenologiche della storicità dell'esistenza nel senso agostiniano, hegeliano e heideggeriano, che ci chiede di "diventare chi siamo", con tutte le contraddizioni e i paradossi che ciò comporta. In quest'ambito considereremo brevemente la concezione arcaica, hegeliana e freudiana della formazione e della maturazione. In seguito, come abbiamo anticipato sopra, mostreremo il manifestarsi della circolarità ermeneutica nella riemergenza compensativa e ripetitiva dei complessi.

A questo punto analizzeremo la teoria freudiana della motivazione e dell'azione, finalizzata a spiegare il meccanismo dei comportamenti. Dopo aver mostrato il ruolo che la percezione della mancanza svolge nel desiderio e nella motivazione, introdurremo l'ipotesi che l'impossibilità ermeneutica di elaborare i propri vissuti e di appropriarsi della propria storia, cioè di comprenderla per comprendersi, deforma l'apertura progettuale dell'esistenza e la chiude nella circolarità della ripetizione ossessiva e patologica. L'impossibilità in quanto

negazione della comprensione circolare ed ermeneutica si dimostra dunque patogenetica, perché nega al soggetto la capacità di costruirsi la propria strada, benché la percezione della mancanza abbia prodotto il bisogno e creato il desiderio.

Infine, descrivendo brevemente alcuni meccanismi di difesa dell'Io, giungeremo a confermare le analogie e le complementarità tra le psicoterapie e l'ontologia fenomenologica in quanto analitica dell'esistenza. Una frase della psicologa clinica e psicoanalista S. Rézette riassume e comprende in modo particolarmente adeguato gli intenti complessivi dei paragrafi di questa ricerca dedicati alla psicoanalisi freudiana: "Il principio e anche l'obiettivo della psicoanalisi è di richiamare alla memoria, di ripetere per portare a coscienza il trauma rimosso e poi di elaborare il ricordo ritrovato grazie al transfert"⁵⁰⁰. Si capisce perché Freud abbia intitolato "Traumdeutung" l'opera che ha generato la scienza psicoanalitica.

L'analitica esistenziale di Heidegger, approfondita nelle prime due parti di questa ricerca, può essere concepita anche come una ricomprensione ermeneutica della fatticità su base dialettica e fenomenologica, la quale consente di riportare alla coscienza una verità rimossa – cioè il fatto che l'esistenza sia la nullità fondamentale o abissale di se stessa - grazie alla chiamata della coscienza stessa. Il senso di questa analitica è

- di liberare fenomenologicamente l'effettività della gettatezza angosciante del "Dasein" dalla sua rimozione deiettiva nel mondo degli enti,
- e di riaprire l'esistenza a riconoscersi, cioè alla "ri-comprensione" progettuale del suo "essere-stata-gettata" nel senso del "poter-essere decisa", e quindi dell' "essere-per-la-morte"⁵⁰¹.

4.3 Le componenti ontologiche e psicologiche dell'ideologia liberale e del sistema economico capitalista: l'individualismo egoista ed edonista e l'utilitarismo.

Dall'origine psichica della giustizia e del politico secondo Platone all'identificazione hegeliana del razionale e del reale

Quali sono le componenti ontologiche e psicologiche dell'ideologia che fonda il sistema economico capitalista? A partire dall'empirismo di Hume, da una parte la sintesi liberale di individualismo egoista ed edonista, d'altra parte il connubio dell'utilitarismo sociale e pubblico, si sono rivelati essere la risorsa

⁵⁰⁰ S. Rézette, « Psychologie clinique en soins infirmiers », Issy-les-Moulineaux, Masson 2008, p. 148.

⁵⁰¹ Non a caso l'analisi esistenziale (Daseinsanalytik) e fenomenologica di Binswanger prende le mosse da questo contesto, anche se Heidegger la considererà come un fraintendimento della sua filosofia, come riferisce Medard Boss.

psicologica e politica più potente rispetto ai fondamenti del sistema capitalista, cioè alla concorrenza economica tra gli individui attraverso le leggi del mercato in vista del profitto. La potenza e l'efficacia di questa sintesi si esprime già nella convinzione di Stuart Mill che solo il capitalismo, garantendo "la più grande felicità per il massimo numero" (Bentham), è capace di interpretare e di realizzare la preoccupazione cristiana dell'altro e del suo bene. *Questa illusione si fonda su una rimozione, che trascura di riconoscere il fatto che la teoria utilitarista è incapace di dimostrare il passaggio dall'egoismo, che cerca e vuole il proprio interesse, alla ricerca del profitto reciproco e dell'utilità sociale.* A partire da Bentham e fino a Rawls, le teorie della massimalizzazione della felicità e dei beni sono altrettanti tentativi aritmetici o ideologici di mascherare - spesso inconsciamente e in buona fede - la riduzione della libertà ontologica ed esistenziale al liberalismo materiale ed economico, nonché la riduzione del contenuto dell'idea di equità alla forma giuridica dell'uguaglianza civile. Partendo dalla teoria empirista di Hume sulla giustizia, analizzeremo ora la storia e l'evoluzione della sintesi liberale dell'individualismo egoista ed edonista e dell'utilitarismo sociale e pubblico. Essa esprime le sue potenti risorse, ma soprattutto le sue contraddizioni e i suoi limiti, nelle teorie di Bentham e di Stuart Mill sulla giustizia.

Secondo Hume all'origine della giustizia si trovano un calcolo e una scelta razionali. Il loro fine è di massimalizzare l'interesse personale, moderando con delle regole un contesto egoista nel quale gli uomini vogliono commettere l'ingiustizia senza subirla, affinché non ci sia più un vantaggio maggiore a commettere l'ingiustizia e affinché gli uomini non debbano dunque subirla, secondo l'anticipazione platonica del profitto reciproco di Glaucone⁵⁰²: "L'interesse personale concepito correttamente mostra che è più vantaggioso per ciascuno abbandonare l'egoismo dalla vista corta e astenersi dalla tentazione di nuocere all'altro"⁵⁰³. *In questo modo Hume concilia la tendenza egoista della volontà all'interesse personale con la ricerca del profitto reciproco e dell'utilità sociale e pubblica, senza ricorrere a un contratto sociale come Locke né a un altruismo del quale Platone stesso riconosceva l'idealità interiore, ma anche l'improbabilità reale e sociale.* Secondo Hume, "benché esse siano artificiali, le regole della giustizia non sono arbitrarie" perché esse sono le condizioni della cooperazione sociale.

Secondo il filosofo edonista Jeremy Bentham, che introduce questa tendenza nel contesto dell'utilitarismo moderno, *l'unico fine delle nostre azioni è la loro utilità a produrre la nostra felicità, se per felicità intendiamo il piacere e l'assenza di sofferenza o la liberazione da essa*, secondo quanto sosteneva Epicuro. Noi desideriamo il piacere come una parte della nostra felicità, e mai

⁵⁰² Platone, "La Repubblica". In : *Opere complete* (9 vol.), Laterza, Roma-Bari, 1987; vol VI.

⁵⁰³ Cfr. J. Lucas, "On justice", Clarendon Press, Oxford, 1980; p. 54.

come un suo mezzo; il calcolo quantitativo delle azioni utili a produrre la nostra felicità e il nostro piacere – previsto già da Platone - ignora le differenze personali e qualitative degli individui per poterli uniformare e apprezzare in modo aritmetico. *Stuart Mill comprenderà che questa omologazione dipende dall'oblio del ruolo della riflessione cosciente dell'individuo nella formulazione del desiderio e nell'apprezzamento del piacere della soddisfazione.* Per questo Stuart Mill differenzia i piaceri specificamente umani – che riguardano l'intelletto, la morale e il gusto – dai piaceri comuni agli animali; la superiorità dei primi è dimostrata dalla loro preferibilità. Pertanto, anche se la benevolenza universale e il desiderio di compiere il bene del massimo numero (la giustizia come utilità sociale) sembrerebbero ravvicinare questa teoria al cristianesimo – tale era l'idea di Stuart Mill –, l'omologazione dell'altro, del suo bene e dell'idea che egli può avere del bene, dimostrano la falsità di quest'apparente analogia. Dato che l'uomo è un essere perfettibile, la società può educarlo progressivamente a nuovi obiettivi di piacere, cioè a desiderare delle soddisfazioni meno semplici e materiali e più complesse e raffinate, quali sono le virtù morali.

L'utilitarismo riduce ogni criterio di moralità a un orientamento finalizzato alla felicità; esso nega la tesi di Aristotele secondo la quale la ricerca della felicità è già di per sé un'orientazione morale e secondo il quale il bene è il compimento della vita e della tensione morale. Tuttavia il bene dell'individuo non è il solo criterio della valutazione morale; i criteri del bene sono piuttosto il bene pubblico e impersonale della società, cioè la felicità del massimo numero e l'utilità sociale e comune, che Bentham e Stuart Mill fanno coincidere con la giustizia stessa credendo di riprendere Platone e la morale cristiana. Secondo gli utilitaristi il bene come utilità sociale si manifesta come un insieme di piaceri e vantaggi rispetto alle sofferenze e alle scomodità. *La nostra tesi è che la difficoltà principale che incombe sugli utilitaristi è di mostrare come si superi il piacere personale, che è il fine degli individui, nell'utilità pubblica e sociale, la quale rappresenta la felicità del massimo numero. Bentham tenta di dimostrare con la sua aritmetica morale che l'etica utilitarista parte dal piacere degli individui (edonismo psicologico), ma che essa non si limita a questa dimensione egoista, perché proprio attraverso la felicità di ciascuno si produce il bene e la felicità di tutti. Il risultato della somma degli egoismi individuali sarebbe dunque il bene comune, l'utilità pubblica e sociale.* In effetti, la sintesi dell'individualismo e dell'utilitarismo si è rivelata essere la risorsa psicologica e politica più potente del sistema capitalista: la concorrenza economica tra gli individui in vista del profitto. Tuttavia il problema principale dell'utilitarismo resta irrisolto: se la ricerca della propria felicità e del proprio vantaggio è una tendenza psicologica innegabile degli uomini, la tendenza degli esseri umani a preoccuparsi del bene altrui e di tutti è tutta e ancora da dimostrare. Da un punto di vista deontologico, Bentham ha teorizzato la necessità di stabilire delle regole capaci di provocare o di stimolare dei comportamenti in grado di massimalizzare

la felicità o il bene della società, trasformando le ragioni che giustificano gli interessi individuali; oggi potremmo pensare alle misure prese dai governi per rendere vantaggioso per il consumatore un comportamento ecologico, a livello industriale o nell'uso dei mezzi pubblici di trasporto.

L'utilitarismo ha il merito di proporre una definizione chiara, semplice e globale della giustizia in base all'utilità sociale. Bentham sostiene nella sua "Introduzione ai principi della morale e della legislazione"⁵⁰⁴ (1789) che l'atto o la decisione giusti sono quelli le cui conseguenze producono "la più grande felicità per il massimo numero". Ciò sembra rispondere alla domanda su ciò che è dovuto a ciascuno senza presupporre "un principio immaginario di giustizia non fondato sull'utilità"⁵⁰⁵, e per di più sembrerebbe conciliare l'interesse personale con il dovere o l'utilità sociale. In questo modo la giustizia è ridotta a una sorta di diritto rispetto all'interesse personale ed egoista dell'uomo. Anche Platone e Hume avevano capito, prima di Honneth, che *questa riduzione della giustizia morale a pura utilità sociale è insostenibile per due motivi. Innanzitutto supporre che tutti gli uomini siano egoisti, utilitaristi e materialisti non è meno contraddittorio che il fatto di crederli tutti altruisti; ma soprattutto – e questa difficoltà è alla base della precedente – Bentham e Mill non cercano una definizione della felicità e neppure la possibilità e i modi della sua realizzazione, la quale potrebbe essere egoista, individualista ed economica per l'uno, ma altruista, solidale ed idealista o artistica per l'altro*. La conseguenza dell'applicazione di questo modello – oggi praticato dal liberalismo capitalista – può essere ancora più grave di quella evocata da Honneth, che parlava dell'incapacità di comprendere le radici psicologiche e morali dei conflitti sociali. *Il rischio del fatto che lo Stato, la legge e le istituzioni sociali presuppongano un essere umano egoista, utilitarista e materialista è di contribuire a renderlo tale*, come nel caso di una madre che consideri suo figlio incapace negli studi e potenzialmente delinquente; se le tesi dell'Analisi transazionale di Eric Berne sono fondate, per non disobbedire a questa ingiunzione che gli è stata significata, è possibile che il bambino metta inconsciamente in atto delle strategie al fine di provocare il suo insuccesso scolastico e di trasgredire gravemente alla legge.

Nel corso della modernità la virtù della giustizia si è scissa da ogni riferimento ad un ordine naturale o divino di valore, sul quale si fondava il diritto naturale classico, e dunque dalla sua relazione ad un Bene anteriore alla volontà umana. In questo modo la giustizia è diventata, secondo Hume, il risultato dell'educazione e della socievolezza, dunque di una virtù artificiale. *Secondo Stuart Mill la giustizia è inseparabile dall'utile: essa non è nient'altro che*

⁵⁰⁴ J. Bentham, « Introduzione ai principi della morale e della legislazione » (1789), UTET, Torino, 1998.

⁵⁰⁵ J. Stuart Mill, « Utilitarianism » (1863), University of Chicago Press, 1906 ; cap.V.

*l'utilizzazione morale dell'egoismo naturale dell'uomo*⁵⁰⁶ – che vorrebbe poter commettere l'ingiustizia senza doverla subire, già secondo Platone e Glaucone – affinché la specie umana possa sopravvivere socialmente, nel senso darwiniano e freudiano che Platone ha anticipato nel secondo libro della sua “Repubblica”. Durante la modernità la giustizia scivola dalla natura metafisica nelle convenzioni, che sono artificiali senza per questo esser arbitrarie, perché necessarie alla sopravvivenza del gruppo e della specie, come sosterrà John Rawls nella sua “Teoria della giustizia”. Il problema posto da questa identificazione della giustizia con l'utilità e l'interesse è che questa identificazione vale normalmente per la giustizia ordinaria e sociale, ma è anche riduttiva rispetto alla virtù della giustizia in quanto tale. Ancora una volta è Platone ad aver capito questa differenza nel modo più rigoroso. Per lui la giustizia è “una virtù vera accompagnata dal pensiero”, la quale supera i piaceri e i timori⁵⁰⁷: *l'anima individuale comprende il bene della giustizia, indipendentemente dall'utilità (o dall'inutilità) dei suoi effetti, buoni o nefasti. La virtù della giustizia – che è psichica e politica nel contempo – è dunque irriducibile all'utilità sociale della giustizia ordinaria. Per questo la giustizia è buona per l'uomo giusto, che sarà necessariamente felice in virtù della contemplazione del Bene e che preferirà subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla, contrariamente alle apparenze utilitariste sostenute da Trasimaco, Glaucone e Adimante*⁵⁰⁸.

La teoria platonica della giustizia ci sembra sufficiente a definire il fondamento di ogni idealismo politico, fino a Hegel e Marx; questo fondamento è la tesi dell'origine psichica di tutto ciò che è politico e sociale. L'identificazione del razionale e del reale sostenuta da Hegel non è che la ricreazione moderna della posizione platonica. Secondo Platone la giustizia consiste nel fatto di trovare il proprio posto nella società secondo la propria natura, in modo che l'anima dell'individuo e la comunità sociale possano essere in armonia con l'ordine del cosmo. Il fondamento di questa visione è appunto l'idea che la struttura sociale dello Stato ideale è la proiezione politica dell'anima individuale, cioè della sua psiche. Questo celebre passaggio riassume le tesi fondamentali di Platone al riguardo. La giustizia “consiste nell'adempiere i propri compiti non esteriormente, ma interiormente, in un'azione che coinvolge veramente la propria personalità e carattere, per cui l'individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi espliciti compiti propri di altri né che le parti dell'anima si ingeriscano le une nelle funzioni delle altre; ma, instaurando un reale ordine nel suo intimo, diventa signore di se stesso e disciplinato e amico di se medesimo e armonizza le tre parti della sua anima, come perfettamente sintonizzano le tre armonie di una nota fondamentale, bassa alta media, anche se per caso se ne

⁵⁰⁶ Ibidem.

⁵⁰⁷ Platone, « Fedone », 69b. In : *Opere complete* (9 vol.), Laterza, Roma-Bari, 1987; vol I.

⁵⁰⁸ Platone, « Repubblica », op. cit. ; 343c, 367c.

inseriscono altre in mezzo: allora, dopo averle legate tutte ed essere divenuto uno di molti, temperante e armonico, eccolo ormai agire così, sia che la sua attività si rivolga ad acquistare beni materiali o a curare il corpo, sia che si svolga nell'ambito politico o in contratti privati; e in tutto questo suo agire giudica e denomina giusta e bella l'azione che conserva e contribuisce a realizzare questo intimo equilibrio, e sapienza la scienza che la dirige; ingiusta l'azione che via via distrugge quell'equilibrio, e ignoranza l'opinione che la dirige"⁵⁰⁹.

4.4 Il marxismo, tra materialismo storico e idealismo dialettico

L'idealismo non sostiene certo che l'essere esiste solo "nella coscienza" del soggetto: sostiene anzi proprio l'opposto, al punto che Berkeley lo identificava al suo "essere percepito" (*esse est percipi*), senza per questo ridurre la coscienza alla percezione. *Il vero idealismo riconosce che l'essere trascende ogni cosa, ed è quindi irriducibile a qualunque forma di conoscenza intenzionale ed oggettivante, e quindi "cosale".* Solo una ragione consapevole della propria esistenza e dell'irriducibilità dell'essere può tendere alla sua donazione. *L'empirismo e il materialismo sono invece le forme storiche di questa riduzione dell'essere – anche umano - a un riflesso immanente degli oggetti utilizzabili, cose e persone, ridotte appunto allo statuto di "risorse umane". Il sistema economico capitalista è ontologicamente inscritto in questa riduzione e ne rappresenta una tappa e un'espressione necessaria e inevitabile.*

Il marxismo è stato una sorta di idealismo, tanto debole e timido – almeno ontologicamente - da illudersi di rovesciare la filosofia di Hegel, ritrovandosi al contrario dialetticamente rovesciato - dal materialismo economico empirista e utilitarista della Scuola classica inglese (Smith in particolare)⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Ibidem, 443c, 444a.

⁵¹⁰ Secondo l'ideologia liberale, il cui fondatore è il filosofo Adam Smith (1723-1790), tutta la ricchezza delle nazioni e degli individui risiede nel lavoro umano. Il sistema economico deve essere capitalista, e dunque : a) fondato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione e di scambio; b) avente come motore la ricerca del profitto, che suscita il dinamismo delle iniziative private degli imprenditori (il fine dell'uomo è l'arricchimento e il senso della sua vita sono l'economia, il profitto e l'accumulazione di capitali) ; c) avente come modo di funzionamento la legge del mercato (l'offerta e la domanda) che assicura, mediante la concorrenza, il successo delle migliori imprese, i migliori prezzi e dunque la soddisfazione per il consumatore (uomo=consumatore), d) la legge del mercato fa coincidere gli interessi particolari dei privati e l'interesse generale della società (D. Ricardo). Pertanto lo Stato deve intervenire il meno possibile a livello economico, al fine di liberare l'iniziativa individuale. Lo Stato non deve essere « nè produttore, nè protettore, nè moralizzatore », perchè gli affari devono essere gestiti dai diretti interessati (Stuart Mill). Keynes, consapevole delle difficoltà della tesi di Ricardo, di fronte alle gravi depressioni economiche degli anni Trenta, auspicherà

- e dal materialismo fisico-matematico della scienza galileiana e delle sue potenzialità tecnologiche⁵¹¹; questo secondo rovesciamento è avvenuto in modo molto meno direttamente visibile del primo, e proprio per questo ben più profondo e potente da un punto di vista ontologico, come ha intuito il secondo Heidegger già nella sua conferenza del 1938 su “L’epoca dell’immagine del mondo”⁵¹².

Eppure Marx stesso aveva teorizzato la necessità di superare l'essere materiale ed economico nel dover-essere ideale, cioè il "Sein" nel "Sollen"⁵¹³; ma la forza

un capitalismo nel quale lo Stato controlli e inquadri l’iniziativa individuale per garantire e assicurare l’armonia sociale.

⁵¹¹ Galileo (1564-1642) è considerato il fondatore del metodo matematico sperimentale che consideriamo scientifico. Egli è dunque il fondatore della scienza moderna, che costituisce la struttura fisica e matematica della tecnica e delle forme tecnologiche, indispensabile al funzionamento del sistema capitalista e dell’economia globale di mercato. Secondo Galileo la scienza può e deve darci una vera e propria descrizione oggettiva della realtà. Anche oggi definiamo « oggettivo » ciò che può essere dimostrato in modo sperimentale e dunque scientifico, soprattutto una teoria. Ad esempio sappiamo che il nostro tavolo « ci appare » fatto di legno ; ma in realtà, cioè da un punto di vista scientifico, esso è composto da un insieme di atomi e molecole, nonostante il fatto che questi oggetti restino per noi invisibili. Galileo è stato uno dei primi a superare la concezione antica della natura, secondo la quale la natura era popolata da divinità (ad esempio Poseidone il Dio greco del mare), nonché la visione medievale, che concepiva la natura come una creazione di Dio, abitata dagli uomini e chiamata ad esprimere la gloria di Dio. Galileo per primo non pensa più la natura nei termini religiosi di creazione, ma in termini scientifici. Per lui la natura è un insieme di corpi e di oggetti; questi corpi e oggetti, che oggi chiamiamo materia, sono delle figure misurabili stuate in un certo spazio e tempo, dotate di un certo (o di nessun) movimento. Galileo ha « levato Dio dalla natura » ed ha affermato che la scienza conosce solo dei corpi misurabili e degli oggetti utilizzabili, perchè « il libro della natura è scritto in linguaggio matematico ». In questo modo Galileo ha inventato la scienza moderna, concepita come una fisica che studia le proprietà misurabili di corpi mediante i metodi matematici e le esperienze. Egli ha scoperto altresì la possibilità di applicare la fisica matematica alla manipolazione e dunque alla modificazione tecnica dei corpi presenti in natura ; dapprima per poter controllare le teorie mediante l’esperienze, e in seguito per ottenere dagli oggetti sempre più utili e adatti alle esigenze umane.

⁵¹² M. Heidegger, « L’epoca dell’immagine del mondo » (conferenza del 1938), op. cit.

⁵¹³ Abbiamo visto nella terza parte che secondo Arendt uno dei caratteri di un’ideologia totalitaria è proprio l’essenzone o l’astrazione del pensiero rispetto all’esperienza di ogni realtà che potrebbe contraddire la logica del suo sistema ideale, supposto essere « più vero che il reale ». Il rischio teorizzato da Arendt potrebbe essere definito come una sorta di antifenomenologia, cioè di negazione delle « cose stesse », per un ritorno pseudo-platonico che si rifugerebbe nelle « idee pure ». Ogni tentativo metodologicamente rigoroso di rifondazione della teoria marxista dovrebbe tenere conto di questo rischio serissimo ; e allo stesso modo i fenomenologi dovrebbero essere sempre consapevoli del rischio di appiattimento ideale e progettuale insito nella teoria fenomenologica della riduzione « alle cose stesse » della tesi naturale del mondo. Questo rischio è visibile nell’articolo interessante della fenomenologa N. Depraz su « Autrui » nel *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale* (PUF), op. cit. L’obiettivo fenomenologico dichiarato della studiosa è di fondare la relazione all’altro « senza morale », se non proprio senza valori. Questo problema, tanto

del mezzo economico ha riassorbito il fine e ne ha preso il posto: le idee sono state ridotte a sovrastruttura strumentale e la produzione economica è diventata produzione strutturale e finalistica di senso, e dunque ideologia, come mostra la teoria della ragione strumentale di Adorno e Horkheimer. Jaspers ne ha sintetizzato le conseguenze, sostenendo che "Il semplice fare trova la sua giustificazione indipendentemente da ciò che si fa"⁵¹⁴: la funzionalità e l'efficienza della tecnica trascendono Auschwitz come la formalità delle scienze e dell'informatica si proclama libera dai contenuti e dai fini.

*Marx credeva e proclamava che il suo materialismo storico aveva rovesciato il sistema idealistico hegeliano, insegnando all'uomo a camminare sulle gambe⁵¹⁵. In realtà, si deve constatare e ammettere che è stato il sistema economico capitalista a formare e a trasformare l'uomo e il suo inconscio, senza che "i due" se ne accorgessero; il capitalismo ha obbligato l'uomo a pensare col realismo terrestre dei piedi e ad agire con la voracità egoista dello stomaco, evocato da Feuerbach quando sosteneva che "l'uomo è ciò che mangia". Nella sua fase tecnologica, il sistema capitalista sta dimostrando - a proposito delle sue componenti ideologiche e ontologiche - che la scientificità galileiana e newtoniana della testa, l'empirismo dei piedi e l'egoismo dello stomaco sono stati superati - e dunque probabilmente "ri-compresi" - nell'utilitarismo di una competitività che è una categoria organica e universale (cioè globale) sempre più complessa. Anche a prescindere da qualunque considerazione di natura etica sulla bontà e sulla giustizia dei diversi sistemi politici e ideologici, *Hume e Stuart Mill, ma soprattutto Bentham e Smith, si sono dimostrati semplicemente più potenti di Marx.**

interessante quanto complesso, meriterebbe una discussione in chiave scheleriana. R. De Monticelli è la studiosa che si è occupata maggiormente di questo tema in Italia, e proprio in una prospettiva fenomenologica scheleriana.

⁵¹⁴ K. Jaspers, "La bomba atomica e il destino dell'uomo" (1958), Il Saggiatore, Milano, 1960. U. Galimberti commenta in modo analogo il passo in "La casa di psiche", op. cit., p. 417.

⁵¹⁵ Approfondiamo la critica che Marx rivolge a Hegel: « Le istituzioni giuridiche e politiche, come anche le differenti forme di Stato, non si spiegano in base allo sviluppo dello Spirito umano; ben al contrario, esse dipendono dalle condizioni materiali della vita, che Hegel (...) definisce *società civile*, la cui anatomia è rappresentata dall'economia politica ». Marx sostiene che secondo Hegel « la coscienza degli uomini determina il loro essere »; pertanto, una volta che egli ha trovato, ad esempio, l'essenza dello Stato, la identifica con lo Stato presente della sua epoca; di conseguenza Hegel confonde lo Stato reale e discutibile con lo Stato ideale, incarnazione indiscutibile della giustizia: in questo modo da ciò che esiste effettivamente si deduce il diritto di essere tale e quale, cioè di essere com'è. Il materialismo storico di Marx sostiene esattamente il contrario: la struttura materiale, economica e politica della società civile determina o produce la sua coscienza e la sua cultura, ciò che egli chiama *s sovrastruttura* ideologica: la vita politica e l'apparato giuridico che la giustifica, la dimensione religiosa e le forme artistiche. E' chiaro che Marx concepisce la storia umana in base ai modi della produzione economica e dunque distingue un mondo asiatico, una società antica, la società feudale e l'attuale società capitalista e borghese.

Ci sembra che la differenza irriducibile tra il liberalismo e l'utilitarismo del sistema capitalista da una parte, e l'idealismo, il marxismo e il socialismo dall'altra, consista in un modo radicalmente diverso di intendere, comprendere e vivere il proprio essere al mondo. Ciò che è in gioco è una differenza specifica di finalità e di criteri, che emerge ad esempio quando si parla degli ambiti e dei compiti del privato e del pubblico, usando lo stesso linguaggio ma attribuendo alle parole dei significati profondamente diversi e perfino antitetici :

- se il senso del mio essere si rivela nel successo delle mie realizzazioni economiche e professionali - come ritenevano la Scuola classica dell' economia e Max Weber a proposito del legame tra il calvinismo e il capitalismo -, allora la mia libertà è solo nel potermi realizzare producendo e guadagnando ("In God we trust") ; dunque il fine del mio essere e agire è economico : produrre, consumare e possedere ; di conseguenza, lo Stato è concepito e percepito come una limitazione rispetto alla mia libertà ;

- se il senso del mio essere è di diventare ciò che sono comprendendo me stesso e le mie azioni mediante il mondo degli altri, allora chiederò allo Stato di farsi carico il più possibile dei bisogni e delle preoccupazioni materiali che considero superflue, perché percepirò la "liberazione" da queste costrizioni materiali come la condizione materiale – socialmente e politicamente necessaria, anche se non sufficiente –, affinché io possa raggiungere il fine dell'esistenza umana : diventare e vivere libero pensando e agendo in seno alla comunità, cioè esistendo nel mondo con gli altri ; l'economia è dunque concepita come una sorta di mezzo materiale e pubblico ai fini dell'esistenza personale⁵¹⁶.

I due modelli rappresentano probabilmente la differenza specifica tra il mondo anglosassone e quello latino e germanico: la contrapposizione culturale e politica tra il liberismo privatista e l'idealismo statalista ne è un importante corollario. Un terreno indicativo di queste ambiguità e di questi fraintendimenti è la disputa sull'uguaglianza. L'egalitarismo non consiste nel livellamento che nega gli individui (è questo il modo in cui i liberisti fraintendono la teoria marxista), bensì nel garantire a tutti gli individui le medesime condizioni di partenza per quanto riguarda i diritti primari fondamentali alla dignità e al lavoro, all'istruzione e alla salute, i quali non sono certo la libertà, ma ne costituiscono le condizioni trascendentali.

⁵¹⁶ Questa seconda grande tradizione parte dalla "Repubblica" platonica, attraverso Agostino giunge all' Idealismo tedesco e ha una sua chiara formulazione anche pedagogica nel "Wilhelm Meister" di Goethe (op. cit.) Già Dante nella « Monarchia » del 1312 (Garzanti, Milano, 2007) e T. More in « Utopia » del 1516 (Laterza, Roma-Bari, 1982) sostenevano che il fine delle istituzioni politiche è di soddisfare i bisogni della società, affinché gli individui siano liberi di pensare alla salvezza dell'anima o di coltivare il loro spirito. In questo senso, l'opera teorica di Marx, Horkheimer e Adorno si è occupata soprattutto di mostrare come e perchè la nostra civiltà e i suoi sistemi abbiano fatto soprattutto l'opposto di ciò che sembrerebbe « ideale » in senso lato.

Da un punto di vista storico e sociale, l'affermazione del materialismo naturalistico di Engels nell'Unione Sovietica e nei regimi del socialismo reale ha mostrato un idealismo frainteso, rovesciato e ridotto a un realismo materialista che non solo ha snaturato le premesse di Marx, ma ha tentato di imitare maldestramente il capitalismo proprio in quell'ambito dal quale esso è sorto, e nel quale esso resta infinitamente più potente: il materialismo economico. Questa riduzione si è manifestata anche nelle espressioni artistiche del socialismo, se si eccettuano certi capolavori dei primordi, come "L'uomo con la macchina da presa" (1929) di Dziga Vertov, opera degna del realismo poetico francese, tanto intensa è in essa la ricerca e la manifestazione dell'energia vitale dell'esistenza quotidiana.

Eppure la dialettica di Marx - facendo leva sui "Lineamenti della filosofia del diritto" piuttosto che sulla "Fenomenologia dello spirito" - aveva sviluppato potentemente l'ermeneutica della fatticità insita in Hegel, cioè

- la possibilità di una comprensione dialettica del reale

- e la possibilità di superare il reale in base a una ricomprensione che progetti l'essere secondo le sue possibilità ideali, cioè come un "dover-essere".

Ciò emerge soprattutto nella legge dell'azione reciproca, che avrebbe potuto contribuire a dare al marxismo un senso ben diverso da quello sovietico ispirato da Engels; un senso che avrebbe potuto essere storico, ideale ed esistenziale piuttosto che materiale ed economicista. Secondo questa legge, che approfondiremo nel prossimo paragrafo,

- se da una parte le condizioni dominanti dell'esistenza sociale, economica e politica determinano le produzioni ideologiche delle coscienze,

- d'altra parte la coscienza può e deve trasformare reattivamente le condizioni materiali della sua situazione esistenziale.

Probabilmente le dimensioni hegeliane del diritto, della morale e dell'eticità non sono state in grado di farlo. Tuttavia Marx non ha esplorato completamente le potenzialità di ricomprensione dialettica e di trasformazione progettuale dell'esistenza sociale insite nella riflessione, nell'alienazione e nella donazione.

4.5 I fondamenti dell'ideologia marxista: materialismo storico; ritmo dialettico della storia; trasformazione ideale e politica delle condizioni reali e materiali

E' oramai necessario riassumere le idee fondamentali del materialismo storico e dialettico di Marx, al fine di comprenderne la consistenza ontologica ed eventualmente il potenziale ermeneutico e fenomenologico rispetto alle situazioni attuali del mondo.

1) L'economia politica produce le idee: l'esistenza sociale degli uomini, le forze sociali della produzione economica e le situazioni politiche determinano la

coscienza degli uomini. Ciò significa che le condizioni sociali ed economiche (o strutture) della vita producono l'ideologia politica della classe dominante e l'apparato giuridico che giustifica il suo potere mediante il diritto (le sovrastrutture che danno il diritto a questo potere di dominare; è il caso del diritto alla proprietà privata)⁵¹⁷. Tuttavia il contesto sociale ed economico produce anche la sua cultura artistica, letteraria e religiosa, che esprime la coscienza che una società ha di se stessa; per questo possiamo dire che un libro e un dipinto sono i prodotti di una certa società⁵¹⁸.

2) *Il rapporto causale di produzione economica delle idee è una storia, che progredisce secondo un ritmo dialettico scandito da tre tappe*⁵¹⁹, perché ogni società genera le sue contraddizioni e dunque la sua distruzione e il passaggio ad un nuovo mondo: a partire dalle società antiche (a), attraverso la società feudale del Medioevo (b), fino alla società capitalista e borghese (c) prodotta dalla rivoluzione industriale.

3) Il ritmo dialettico della storia delle società umane è la progressione delle lotte di classe perché, *se le condizioni materiali hanno reso la vita umana inumana, e*

⁵¹⁷ « L'insieme dei rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, la base concreta sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono delle forme di coscienza sociale determinate. Il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo della vita sociale, politica e intellettuale in generale. *Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ; è al contrario il loro essere sociale che determina la loro coscienza* » (K. Marx, « Studi filosofici. Contributo alla critica dell'economia politica » (1859), Editori Riuniti, Roma, 1969-1971).

⁵¹⁸ Per Marx la storia è il dialogo delle forze economiche e delle idee formate dalla coscienza ; i prodotti artistici fanno parte di queste idee. Lenin, la guida della rivoluzione russa del 1917, sosteneva nel 1932 che gli uomini saranno sempre in politica succubi e ingenui rispetto agli altri e a se stessi, fino a quando non avranno imparato a discernere gli interessi di una certa classe, che si nascondono dietro alle promesse morali, religiose e sociali.

⁵¹⁹ Vediamo un esempio del ritmo o del movimento dialettico che si manifesta nel contesto del confronto sociale e interpersonale. A) L'opinione comune teme la diversità dell'altro perché essa potrebbe contraddire le sue verità o minacciare i partiti presi e fissi che costituiscono « la mia propria identità », B) mentre la contraddizione di ciò che è opposto è necessaria alla vera vita del mondo umano e naturale : « Il boccio sparisce nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa ; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Tali forme non solo si distinguono ; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra ; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero » (Hegel, « Fenomenologia dello Spirito », Prefazione). C) Per di più, nel mondo delle relazioni umane, l'opposizione dell'altro alla mia identità mi costringe a « spiegarmi », a esprimere il senso di ciò che faccio per dire e diventare ciò che io sono ; è spesso il caso dell'adolescente, che ha bisogno di porre o di costruire la sua identità opponendosi all' « altra » generazione , quella degli adulti.

dunque contraddittoria, allora l'uomo può e deve lottare per trasformare la sua situazione mediante la coscienza e l'azione politica (legge dell'azione reciproca). Concretamente, Marx vuol dire che la realtà non ha necessariamente il diritto di essere com'è e che l'uomo non è tenuto a rassegnarsi passivamente ad essa, ma può tentare di modificarla: è questo il fine del “Manifesto del Partito Comunista” (1848).

4.6 Dall'economia all'ecologia. Un modello di applicazione della teoria dialettica in quanto reazione politica: l'incompatibilità ecologica del capitalismo globale e la responsabilità di superarlo secondo Hans Jonas

Un modello di argomentazione e di applicazione della teoria dialettica della storia e del concetto di reazione politica può essere rappresentato dal potenziale contraddittorio e patologico della nostra società occidentale e globalizzata rispetto all'equilibrio ecologico e sociale globale del pianeta. La tesi della sua incompatibilità ci permette di dedurre indirettamente una certa attualità del modello interpretativo dialettico a proposito della storia sociale ed economica.

Secondo Keynes l'amore del denaro “in quanto mezzo per godersi i piaceri e le realtà della vita” è una tendenza sana e comprensibile della psicologia umana e legittima un “capitalismo del piacere e della comodità”⁵²⁰. Ma ciò che poteva sembrare accettabile e legittimo nel 1930 potrebbe rivelare al giorno d'oggi le sue contraddizioni e la sua impossibilità. Se usciamo dalla dimensione psicologica possiamo considerare alcuni dati economici ed ecologici:

- dal 1950 la produzione mondiale di beni e servizi è stata moltiplicata per sette;
- in cinquant'anni l'uomo ha modificato l'ambiente del pianeta ben più che durante tutta la storia dell'umanità e i gas a effetto serra sono stati moltiplicati per quattro;
- rispetto a questa crescita economica, la popolazione mondiale è appena raddoppiata; un quinto della popolazione mondiale vive nei paesi industrializzati, godendo della ricchezza e seguendo dei modi di produzione e di consumo eccessivi ed inquinanti per l'intero pianeta; i quattro quinti restanti dell'umanità vivono in paesi in via di sviluppo e nella povertà, ed esercitano una pressione continua sulle risorse naturali;
- il risultato di questa situazione è un deterioramento continuo dell'ecosistema, che manifesta in tutte le sue parti i suoi limiti: se tutti gli abitanti della Terra

⁵²⁰ J. M. Keynes, *Prospettive economiche per i nostri nipoti* (1930). Il testo di questa conferenza si trova nel nono volume dei suoi *Collected Writings*, intitolato « Essays in Persuasion ». La traduz. ital. è « La fine del laissez faire ed altri scritti », Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

vivessero come gli occidentali ci vorrebbero due pianeti supplementari per soddisfare i loro bisogni;

- tutto questo richiede un'evoluzione delle società umane verso modi nuovi e alternativi di produzione e di consumo⁵²¹.

Una considerazione del vescovo brasiliano Helder Camara si presta meglio di ogni altra a commentare questi dati: “Strano e curioso momento! *I nostri contemporanei hanno tutto per rendere felice l'umanità intera. Tuttavia i due terzi degli uomini sono infelici a causa della miseria; e gli altri sono infelici a causa dell'ambizione, dell'angoscia, dell'inquietudine*”. *I dati ecologici riportati mostrano che i modi di produzione e consumo delle società capitaliste non sono solamente contraddittori e malati in sé, ma anche portatori di vere patologie socio-economiche, ecologiche e dunque politiche rispetto alle altre civiltà*. Possiamo costatarlo sia rispetto all'immigrazione clandestina sia a livello geopolitico, se consideriamo ad esempio i conflitti nel Medio Oriente e in Africa; per di più, si prevede che il potenziale del conflitto tra le esigenze economiche della Cina e dell'India e quelle dell'Europa e soprattutto degli Stati Uniti non potrà che aumentare. Un segno abbastanza chiaro è il fatto che oramai la maggior parte degli investimenti sono effettuati dai cinesi e dagli orientali in Medio Oriente con i paesi esportatori di petrolio e con i paesi dell'Asia e dell'Africa che offrono delle risorse naturali, prima fra tutte il petrolio. In effetti le esigenze economiche, salariali e di sicurezza (dopo l'11 settembre), ma soprattutto le esigenze etiche dell'Occidente per quanto riguarda i diritti umani hanno diminuito la competitività dell'Europa e la convenienza dei mercati europei⁵²².

⁵²¹ L'economista francese Serge Latouche conferma queste considerazioni anche da un punto di vista strettamente economico in un suo libro del 2005 intitolato “L'invenzione dell'economia” (Bollati Boringhieri, Torino, 2010). Latouche sostiene che la nostra razionalità, se non fosse accecata dalla pretesa irrazionale di una “crescita infinita”, dovrebbe riconoscere realisticamente l'incompatibilità di questa pretesa con la finitezza delle risorse naturali del pianeta: di quelle reali, e non di quelle immaginarie. L'incoerenza delle pretese economiche rispetto alla loro incompatibilità ecologica emerge se consideriamo che il tasso attuale di crescita della Cina (10% di aumento annuo del Pil tra il 2000 e il 2008) porterebbe a una moltiplicazione di 736 volte in un secolo. Ora, se anche la Cina mantenesse una velocità di sviluppo molto più moderata, ad esempio del 3.5% annuo (analogamente alla media europea negli anni della ricostruzione post-bellica), si avrebbe in ogni caso una moltiplicazione di 31 volte in un secolo. Anche in questo caso, sulla Terra non potrà mai esserci abbastanza petrolio, acqua da bere e ossigeno da respirare per una Cina che producesse e consumasse 31 volte più di adesso. Inoltre, dato che paesi come l'India, il Brasile, il Canada e il Sudafrica non sono certo tenuti a paralizzare il loro sviluppo economico, lo stesso ragionamento dovrebbe essere effettuato tenendo conto anche di questi e di altri paesi emergenti.

⁵²² Queste tesi sono sostenute attualmente e tra gli altri dal giornalista economico Federico Rampini, per molti anni inviato in Oriente e soprattutto in Cina. Cfr. F. Rampini, « L'impero di Cindia », Mondadori, Milano, 2007.

Se il capitalismo ha ridotto il mondo intero ad un mercato globale e se la globalità del mondo non può sostenere i modi di produzione e di funzionamento capitalisti, dato che il pianeta non può cambiare, è inevitabile e dunque necessario trasformare e superare il capitalismo stesso, che fino ad ora aveva garantito un certo benessere materiale all'Occidente, fondato direttamente sulla ricchezza dell'Occidente e indirettamente, soprattutto dal colonialismo in poi, sullo sfruttamento e sulla povertà del resto del pianeta.

Abbiamo le risorse, le ragioni e soprattutto le possibilità per superare la nostra società capitalista? Abbiamo delle prospettive per trasformarla in qualcosa di “altro” e di “differente”? A questo livello e in questo contesto il modello marxista potrebbe contribuire ad interpretare al fine di “ri-comprendere per superare”. *Una certa economia produce dei beni, una classe politica che ne trae beneficio e che si giustifica a livello ideale mediante una certa ideologia; ma essa produce anche delle contraddizioni reali che agiscono negativamente e penalizzano le altre componenti della società e le altre parti del mondo.* Il senso di queste contraddizioni (la sofferenza e la povertà) è di rendere visibile la distribuzione incoerente dei beni (l'ingiustizia) agli occhi degli altri componenti di questa società, che potranno chiuderli o aprirli a una presa di coscienza del fatto che la struttura di queste contraddizioni è dialettica e che “la disuguaglianza è strutturale” rispetto al divario socio-politico globale⁵²³.

Se le strutture e le situazioni economiche hanno reso la vita del pianeta inumana o impossibile, una parte della società può e deve farsi carico di trasformare queste strutture e i poteri politici che le sostengono, mediante la coscienza creatrice delle idee e della “re-azione” politica:

- essa “può” farlo, perché è un sistema economico e politico che contraddice la vita su scala sociale, continentale o planetaria, genera in sé le forze che lo trasformeranno o lo rovesceranno (energia dialettica delle contraddizioni)

- e “deve” farlo perché, se per il capitalismo la realtà umana si riduce alla sua materia economica e all'arricchimento o coincide con essi, allora l'unico metodo per superare il capitalismo stesso è di ricordargli e di opporgli il fatto che la realtà non ha in sé il diritto di essere come essa ci è imposta, e che ciò che è specificamente umano è l'adattarsi alla realtà nella quale ci si ritrova situati modellandola, trasformandola e ricreando l'essere del mondo secondo la consistenza delle proprie idee e secondo la profondità dei propri progetti di un senso, perché le idee creano la materia come il luogo, la situazione e il mezzo di un senso possibile che noi possiamo dare al “nostro” mondo: “In questo senso le proposte concrete degli altermondialisti, dei sostenitori dell'economia

⁵²³ Si può vedere sull'argomento l'eccellente articolo di J. Bidet sulla voce « uguaglianza » nel *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (PUF), op. cit.

*solidale e del paradigma del dono, possono ricevere un appoggio incondizionato*⁵²⁴.

*Creare delle idee che si danno la possibilità di ricreare l'essere del mondo, cioè progettare il "Sein" secondo il "Sollen": è questo il senso dell'essere umano. Lasciarsi "adattare" alle condizioni materiali della sopravvivenza: questo è il senso dell'evoluzione animale*⁵²⁵.

L'ideale della dignità dell'esistenza è irriducibile al contenuto reale del portafoglio, al quale il sistema capitalista ha spesso ridotto la testa e il cuore dell'Occidente. Sorto dalla rivoluzione scientifica e dalle rivoluzioni industriali, globalizzato in base alla struttura formale, tecnologica ed informatica della scienza, il capitalismo è un sistema radicato nell'esperienza occidentale la cui esportazione, dal colonialismo in poi, arricchisce l'Occidente stesso e devasta il resto del mondo impoverendolo. Il sistema capitalista si serve della tecnologia e delle risorse del mondo come di "strumenti", rispetto ai quali "esso può tutto" per guadagnare. *All'onnipotenza dell'Occidente capitalista corrisponde la vulnerabilità totale del resto dell'umanità e del pianeta* (lo tsunami, le epidemie e i genocidi ne sono degli esempi).

Questa contraddizione – nel contempo ontologica, etica, economica ed ecologica – che minaccia i luoghi e la possibilità dell'esistenza umana, apre uno spiraglio sulle condizioni del superamento del capitalismo, ma esige per questo una presa di coscienza e un'assunzione di quello che Jonas e Levinas chiamavano "principio di responsabilità". Noi siamo responsabili in modo prospettivo e progettuale, perché dobbiamo delle risposte a persone che non vediamo e che moriranno a causa della povertà, a persone future che nasceranno e alla terra che non può risponderci. *Noi dobbiamo dare gratuitamente delle risposte soprattutto a quegli esseri che non esistono per darci qualcosa in cambio: dobbiamo dare agli esseri futuri e ai poveri anziché scambiare con degli esseri presenti e con i ricchi. Secondo la logica di Levinas, proprio perché noi possiamo fare tutto contro l'altro e contro la sua vulnerabilità, proprio per questo noi dobbiamo fare tutto per la dignità della sua esistenza.* Jonas formula questa logica nei termini seguenti:

- "Agisci in modo che gli effetti della tue azioni siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra",
- e "agisci in modo che gli effetti della tua azione non siano distruttori rispetto alla possibilità futura di una tale vita"⁵²⁶.

⁵²⁴ S. Latouche, « L'invenzione dell'economia », op. cit.

⁵²⁵ Probabilmente H. Arendt avrebbe considerato questa tesi come potenzialmente totalitaria, dato che per lei l'ideologia emancipa il pensiero dall'esperienza di ogni realtà che potrebbe contraddire la logica della sua idea, cioè l'ideale considerato più vero del reale.

⁵²⁶ H. Jonas, « Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica » (1979), Einaudi, Torino, 1990.

Ci sembra evidente che la storia dimostra che il sistema economico e politico delle società capitaliste è (divenuto) ontologicamente ed ecologicamente incompatibile con questi imperativi. E' venuto il tempo che le società civili ne prendano coscienza, che abbandonino "la dittatura del Pil" – denunciata persino da Nicolas Sarkozy – e che fondino la misura del benessere sociale delle nazioni e dei popoli su parametri nuovi e soprattutto "altri", non solo rispetto ai criteri ma anche e soprattutto rispetto ai destinatari.

4.7 Le strutture, fondamento della ricomprensione dialettica, delle reazioni politiche e delle trasformazioni progettuali dell'esistenza sociale.

La "Dialektik der Aufklärung", una storia delle strutture ideologiche e tecniche del potere esercitato sulla natura e sulla società

Abbiamo mostrato nei paragrafi precedenti che l'atto operativo della teoria dialettica della storia è la sua capacità e quindi la sua responsabilità di "ricomprendere per superare", cioè di reagire nell'attualità per trasformare la realtà. Ora, il fondamento ontologico della possibilità di ricomprendere in modo dialettico e progettuale la propria esistenza sociale (ma anche la propria esistenza personale) si situa nella maniera di interpretare la relazione tra ciò che Marx chiama "struttura" e "sovrastuttura", cioè tra l'essere del mondo e il nostro modo di esserci. Dunque *le strutture fondano la possibilità (o l'impossibilità) delle reazioni politiche e delle trasformazioni progettuali*, cioè di tutto ciò che – da Aristotele e fino ad Arendt – l'occidente definisce come "politico" e come relativo alla comunità sociale e alla società civile.

Abbiamo visto che nei suoi "Studi filosofici. Contributo alla critica dell'economia politica"⁵²⁷, Marx ha espresso la tesi del materialismo storico e delle strutture in modo rigoroso e fondante: « L'insieme dei rapporti di produzione costituisce *la struttura economica della società, la base concreta sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono delle forme di coscienza sociale determinate. Il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo della vita sociale, politica e intellettuale in generale. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ; è al contrario il loro essere sociale che determina la loro coscienza* ». Per Marx, la storia è appunto il dialogo delle forze economiche e delle idee formate dalla coscienza. Lenin, la guida della rivoluzione russa del 1917, sosteneva nel 1932 che gli uomini saranno sempre in politica succubi e ingenui rispetto agli altri e a se stessi, fino a quando non avranno imparato a discernere gli interessi di una certa classe, che si nascondono dietro alle promesse morali, religiose e sociali.

⁵²⁷ K. Marx, "Studi filosofici. Contributo alla critica dell'economia politica", op. cit.

Horkheimer e Adorno, intellettuali marxisti ed ebraici, hanno scritto nel 1944 “Dialettica dell’illuminismo”⁵²⁸, un’opera fondamentale sulla storia delle strutture ideologiche e tecniche che hanno permesso al potere politico di esercitarsi sia sulla natura sia sul corpo sociale. Tradotto in francese con “Dialectique de la Raison” (ma la parola tedesca è “Aufklärung”, che corrisponde al francese “Lumières”), questo testo contiene uno scritto indispensabile per comprendere i fondamenti, le risorse e i limiti della nozione di struttura, e dunque la tesi del materialismo storico. Analizzeremo ora sistematicamente lo scritto iniziale di quest’opera, che ne rappresenta l’essenziale per quanto riguarda il nostro tema e che dà il titolo all’opera stessa.

Possiamo esporre subito le tesi generali di Horkheimer e Adorno:

- *il progresso della produzione economica aumenta il dominio tecnico della società sulla natura e dunque il benessere materiale;*
- *ma contemporaneamente i poteri tecnici ed economici si esercitano sulla società: essi paralizzano e annientano le possibilità dell’individuo di essere autonomo rispetto all’apparato tecnico;* oggi questo problema si pone ad esempio nel caso dei telefoni cellulari;
- *per di più, l’aumento dei beni naturali distribuiti sviluppa l’impotenza e la manipolabilità, l’isolamento e la disperazione degli individui, che hanno oramai perduto il loro statuto di soggetto per integrarsi alla massa indifferenziata*⁵²⁹;
- *questa situazione contraddittoria si manifesta nell’apparente “democratizzazione” della cultura; questo processo serve a mascherare la reificazione che riduce lo spirito a un prodotto culturale di consumo, coperto dai pretesti eufemistici dell’opera, del patrimonio o del divertimento; quest’ultimo serve a rinforzare la passività acritica dello spettatore e la sua docilità al lavoro;*
- *mediante l’industria culturale il sistema economico riduce la formazione al sapere sia alla conoscenza formale e scientifica del mondo, sia alle informazioni e all’informatizzazione del mondo reale, mediante la tecnologia che lo riproduce virtualmente; la radio, il cinema, il giornale, la televisione e il computer sono gli strumenti e le tappe della storia di questa reificazione, nel contempo democratica, volgarizzatrice e riduttrice, i cui pericoli sono stati denunciati da J. Derrida nel suo articolo “The history of the Lie: Prolegomena” (1997)*⁵³⁰.

Il vero prezzo della cultura, che oggi è gratuita e obbligatoria per ognuno di noi, è la trasformazione/perversione subdola dell’economia come fine del corpo

⁵²⁸ M. Horkheimer – T. W. Adorno, “Dialettica dell’illuminismo”, op. cit.

⁵²⁹ Hannah Arendt riprenderà questa tesi da Horkheimer, Adorno e Fromm sostenendo che l’uomo della massa è un atomo isolato e solo, al quale l’ideologia nazionalista assicura un radicamento come antidoto contro le contraddizioni angoscianti della vita reale. Il criminale nazista Adolf Eichmann rappresenta secondo lei la caricatura di questo tipo d’uomo.

⁵³⁰ L’articolo costituisce la prima parte di J. Derrida, « Without Alibi », Stanford University Press, 2002.

sociale. Questo prezzo mascherato lo paghiamo tutti, e ciò manifesta la presenza di una condizione potenzialmente totalitaria, che supera i regimi politici passati per riapparire come una struttura sociale e culturale possibile e passibile della globalizzazione economica.

4.8 La storia delle strutture della civiltà secondo “Il concetto dell’Aufklärung” (1943) e il rinnovamento del materialismo storico e dialettico

Qual è il legame concreto tra il dominio tecnico ed economico che la nostra civiltà esercita sulla natura, e d’altra parte la possibilità che delle condizioni totalitarie si sviluppino in seno a una certa società, che potrebbe essere anche la nostra? Per rispondere a questa questione – che abbiamo cominciato a trattare nella terza parte di questa ricerca – Horkheimer e Adorno ricercano e mostrano la presenza del totalitarismo come una possibilità che accompagna l’intera storia dell’umanità occidentale, fino a Hitler e Stalin. Secondo loro l’essenza ch’è all’origine e al fondo di ciascuno dei nostri comportamenti individuali e di ciascuna delle nostre istituzioni sociali è l’educazione normale e normativa, cioè morale. Quest’educazione ci insegna e ci forma a reprimere e a rimuovere il principio naturale del piacere e dell’abbandono, per realizzare nel lavoro il fine del dominio civile sulla natura; questo al fine di poter conservare se stessi, la propria realtà e il proprio mondo, rispetto al pericolo della perdita di sé e del nulla della morte, come avevano già compreso Darwin e Freud.

Bacone sosteneva che il vincolo dell’uomo è la natura primitiva non ancora dominata da lui. Secondo Horkheimer e Adorno, al contrario, il vero obbligo vincolante dell’uomo è proprio il dominio della civiltà sulla natura. *Il nostro mondo si fonda sulla menzogna del dominio sociale e civile, che si realizza nelle sue dimensioni o strutture parallele della realtà :*

a) il sapere tecnico e scientifico in quanto potere politico

b) la divisione sociale del lavoro comandato e del piacere dominante, esemplificata nei personaggi di Ulisse e dei marinai troiani.

Questa nuova dimensione della nozione di struttura rappresenta un capitolo fondamentale e fondatore del rinnovamento del materialismo storico e dialettico, cioè delle sue possibilità di ricomprendere la storia dell’essere nel mondo contemporaneo.

4.9 Il sapere tecnico è il potere politico: identificazione politica delle differenze sociali, unificazione scientifica delle pluralità, egualizzazione e gerarchizzazione sociale.

Il dogma dell'identificazione riduttrice dell'ideale al reale, fondato sulle leggi scientifiche e sul loro linguaggio neutro, universale e oggettivo.

Le presenze concettuali di Marx, Heidegger e Freud

Secondo Horkheimer e Adorno, *il soggetto diviene un individuo solo riconoscendo l'organizzazione logica del potere, cioè riconoscendo che "il sapere" tecnico, metodologico e strumentale garantisce all'uomo "il potere":*

- il potere d'identificare socialmente le persone (questa è l'attitudine dell'imprenditore e del politico) e di unificare logicamente le cose (questa è l'attitudine dello scienziato),
- il potere di utilizzare le persone e le cose in modo funzionale a fini economici,
- e quindi il potere di dominare politicamente l'universo delle differenze sociali, attraverso delle equazioni semplificatrici che riducono le diversità personali degli individui⁵³¹.

In questo contesto l'uomo rimuove le sue pulsioni e si aliena da sé per "uguagliare o egualizzare" le sue differenze soggettive a questo universo oggettivo e omologato; per trovare la sua identità, l'uomo perde la sua individualità, perché "il prezzo dell'identità di tutto con tutto è che niente può più essere identico a e con se stesso" (Adorno)⁵³². Ancora una volta sarà dunque necessario riconoscere le forme storiche della rimozione, per poter scoprire il proprio io autentico sollevando la maschera sociale che lo copre.

Secondo Horkheimer e Adorno, *le operazioni fondamentali che costituiscono il mondo moderno* rispetto a ciò che lo precede sono le seguenti:

- *la distinzione della scienza fisica e matematica della natura, teorizzata da Galileo, rispetto a ogni sapere della tradizione "meta-fisica" greca, latina e araba;* d'ora in avanti – in seguito a questa distinzione – l'ontologia e la teologia, che trattavano le essenze dell'essere umano e divino, sono

⁵³¹ L'industria culturale di massa è funzionale a questo sistema di dominio economico e politico, come mostrano le mode dell'abbigliamento, le mode culturali, e la pubblicità. Cfr. Horkheimer-Adorno, « Dialettica dell'Illuminismo », op. cit., parte IV : *L'industria culturale*.

⁵³² Hegel aveva già criticato l'identità dell'Assoluto romantico, che annega le determinazioni nella « notte in cui tutte le mucche sono nere », cioè nell'indifferenza indeterminata. La sua concezione del « vero-intero » speculativo (Ganze), che egli definisce come « l'essenza che si compie mediante il suo sviluppo », è profondamente differente rispetto al tutto totalitario denunciato tra gli altri da Adorno, Arendt e J.-L. Nancy. Argomenteremo quest'osservazione - al termine di questa prima sezione e della seconda sezione della quarta parte - rispetto ai sociologi dell'« identità europea », cioè Giddens e Quigley.

definitivamente superate e sostituite dalla conoscenza scientifica della materia dei fatti astratti dalla loro storia⁵³³;

- *la separazione del soggetto e del suo pensiero rispetto alla realtà del mondo, che è d'ora in avanti "oggettiva" perché occupata dai corpi materiali degli oggetti*; Cartesio spinge l'uomo a conoscere il mondo e le sue leggi piuttosto che a dubitare di sé, dell'essere del suo io e della sua coscienza, come nota Heidegger nel paragrafo 10 di "Essere e tempo"; si tratta probabilmente della presa di distanza fondamentale rispetto alla saggezza orientale, soprattutto induista e buddhista, che permane filosoficamente pratica.

In realtà la logica che unifica le pluralità e identifica le differenze, al fine di egualizzare e gerarchizzare la società per dominarla, è presente già all'origine del processo della civilizzazione e di ogni sapere simbolico.

a) Superando la magia e lo sciamanismo, *il mito che si ripete in modo ciclico, come le stagioni per il lavoro agricolo, riproduce l'uguglianza eterna e significa l'obbedienza sociale al lavoro come al Destino*. Colui che trasgredisce quest'obbligo è destinato ad essere punito con la morte o con un rischio mortale. Da "Edipo re" e "Medea" fino a "Cappuccetto rosso", i racconti mitici e le favole non fanno che spiegare e contribuire a interiorizzare quest'ingiunzione più o meno cosciente⁵³⁴.

b) *L'applicazione moderna del Destino mitico è rappresentata dalle leggi scientifiche, morali e giuridiche*. Ogni legge scientifica pretende di spiegare completamente ogni avvenimento riducendolo al rapporto di causa-effetto, cioè

⁵³³ E' improbabile che, nonostante la guerra e il loro esilio in America, Horkheimer e Adorno non abbiano conosciuto – forse attraverso Marcuse, allievo di Heidegger - la conferenza pronunciata da quest'ultimo nel 1938, intitolata *L'epoca dell'immagine del mondo* (Weltbild). In questo testo, che abbiamo già incontrato e che tratteremo analiticamente tra poco, Heidegger cita la scienza e la tecnica come i primi due fondamenti, cioè come le manifestazioni essenziali del mondo moderno e contemporaneo: 1) la scienza moderna è una scienza matematica della natura e valuta mediante il calcolo; 2) la tecnica meccanica è una trasformazione operativa autonoma rispetto alla scienza. *Al fondo di queste riduzioni si situa la reificazione e la perdita dell'Essere nelle dimensioni fondamentali dell'esistenza umana. Questa perdita si depone e si stratifica in ciò che Heidegger chiama la "produzione rappresentativa" dell'immagine del mondo. Il controllo scientifico degli esseri e il controllo o dominio tecnico delle cose sono le nuove armi delle quali il nazismo, lo stalinismo e il capitalismo si servono per dominare il mondo, calcolando il loro fine invece di progettare le loro vite*. La sua lucidità non ha impedito a Heidegger di collaborare con il regime nazista sul piano accademico; nominato rettore dell'Università di Friburgo in Brisgovia dal governo nazista nel 1933, Heidegger ha pronunciato in quell'occasione la prolusione intitolata "L'autoaffermazione dell'università tedesca". Il filosofo ha mantenuto la sua carica come membro del partito nationalsocialista dal 1933 al 1934.

⁵³⁴ V. Propp e M. Bachtin hanno applicato delle categorie strutturaliste per definire la morfologia dei racconti. Cfr. soprattutto V. Propp, « Morfologia della fiaba – Le radici storiche dei racconti di magia » (1946), Newton Compton, Roma, 1991 e 2003. Marie Luise von Franz ha applicato le categorie psicoanalitiche junghiane a questo contesto.

di azione e reazione. Ad esempio Darwin spiega l'evoluzione animale mediante la selezione naturale funzionale all'autoconservazione; la perversione di questa teoria sarà determinante per la formulazione delle teorie razziali del dominio da parte di Gobineau e Rosenberg, e per la loro applicazione da parte di Hitler⁵³⁵.

c) *Questa riduzione totale degli avvenimenti e delle situazioni ai fatti si serve dei principi di identità e di uguaglianza oggettiva⁵³⁶. Essa si esprime nella neutralità universale del linguaggio scientifico – come ha dimostrato J. Habermas in “La tecnica e la scienza come ideologia” –, e giunge al fine di egualizzare ogni forma di differenza e di trascendenza; giungiamo così al conformismo denunciato di recente da J.-L. Nancy in “Tout est-il politique?”⁵³⁷. In questo modo la pluralità dei nostri bisogni è unificata, la differenza dei nostri desideri individuali rispetto al nostro dovere socio-economico è identificata e repressa politicamente, e l'alternativa dispersiva delle nostre pulsioni è rimossa e canalizzata, al fine di neutralizzare la libertà dell'individuo mediante l'uguaglianza del lavoro comune. E' evidente il debito di queste tesi rispetto alla teoria freudiana delle funzioni del Super-io.*

Il problema fondamentale che l'individuo ha sempre posto al potere sociale e politico è semplice: se l'uomo si dà la libertà di sentire e di pensare, allora non riconosce più alla realtà il diritto di essere eternamente tale e quale il potere l'ha plasmata. L'individuo non riconosce più il dogma supremo della riduzione dell'ideale al reale, del “Sollen” al “Sein”. Egli non giustifica più con “realismo” la situazione effettiva come legge eterna di un Destino imm modificabile; la considera invece come una situazione possibile, che si può e si deve trasformare secondo delle idee e dei progetti che sono nel contempo critici rispetto alla situazione reale, anticipatori o profetici di una situazione ideale, e nutriti dall'energia della speranza e della riflessione mediante la parola.

Ma quali sono i fondamenti del dogma dell'identificazione riduttrice dell'ideale al reale? Il sapere scientifico e la sua tecnologia, la necessità universale delle sue leggi, e la neutralità e l'oggettività apparenti del suo linguaggio: sono questi gli elementi costitutivi del fatto che il sapere scientifico è un potere

⁵³⁵ Cfr. A. Hitler, « Mein Kampf. Schutzumschlag » (1925), Franz Eher Verlag, München. H. Picker, « Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier », Seewald, Stuttgart, 1951-1976.

⁵³⁶ Abbiamo mostrato che anche Arendt considera la logica come lo strumento per eccellenza delle ideologie totalitarie. La filosofa definisce l'ideologia come la logica che deduce in modo coerente la storia a partire da un'idea, negando l'esperienza della realtà contraddittoria; per funzionare, la logica non ha bisogno di un io individuale, nè del mondo degli altri, nè della loro relazione. Vedremo tra poco che Honneth ha mostrato che anche oggi il sistema economico si serve dei concetti di identità individuale e di uguaglianza trasformandoli e utilizzandoli ai propri fini.

⁵³⁷ J. Habermas, *Tecnica e scienza come ideologia* (1968), in : « Teoria e prassi nella società tecnologica », Laterza, Bari, 1978. J.-L. Nancy, *Tout est-il politique ?*, in : « Marx actuel », n° 28, 2000, pagg. 5-10.

politico. Questo sapere ha ridotto l'uomo allo statuto di una cosa e l'ha alienato ed allontanato da sé e dagli altri, affinché l'uomo – trasformato in questo modo – divenisse uno strumento funzionale alla conservazione politica ed economica della specie umana e del suo mondo, per evitare la perdita di sé, l'annientamento e la morte. Questo solo paragrafo ci sembra nel contempo necessario e sufficiente per dimostrare che Horkheimer e Adorno riprendono, ricomprendono e attualizzano

*- le nozioni marxiste di alienazione e di reificazione,
- la potenza, il ruolo e la responsabilità che Heidegger attribuisce alla tecnica – prima di aver conosciuto la tecnologia! – nell'oblio della differenza ontologica, cioè nella riduzione dell'essere agli enti, ossia delle dimensioni ontologiche ed esistenziali alle loro applicazioni ontiche ed esistentive,
- ed infine le nozioni freudiane di rimozione e di pulsione mortale e vitale.*

Vedremo che l'istinto darwiniano di autoconservazione e di sopravvivenza, che Freud aveva ben presente, gioca un ruolo potente anche nelle teorie di Horkheimer e Adorno.

4.10 Hegel, Marx, Darwin o Freud? La divisione sociale del lavoro: il potere crea una società e la sua cultura per poter conservare la vita umana.

Riflessione, reazione e trasformazione ai fini dell'autoconservazione della vita umana.

In questo contesto è nata la divisione sociale del lavoro che dovrebbe contribuire alla conservazione del potere politico e della vita comunitaria. Secondo Horkheimer e Adorno, la divisione sociale è un'organizzazione che separa fin dall'antico Egitto due grandi gerarchie che diventeranno le classi sociali:

- 1) la classe dei dominatori (nobiltà e clero), proprietaria del sapere che dà e garantisce il potere sugli altri
- 2) la classe dei dominati (contadini e operai), che non possiede il sapere ma il dovere di lavorare o elaborare la natura per produrre, obbedendo alle regole imposte dalla classe dominante e proprietaria delle terre.

La questione che ha opposto per quasi due secoli gli idealisti e i marxisti, e che abbiamo esposto come il fondamento concettuale del materialismo storico, era la seguente: se il contesto sociale e politico della produzione economica determini la coscienza umana e la cultura dominante come ideologia, o se sono piuttosto le idee che creano le strutture sociali, le condizioni economiche e le situazioni politiche. Ora, secondo Horkheimer questa questione è mal posta e dunque irresolubile, perché *la società e il sapere sono entrambi dei mezzi che organizzano parallelamente le strutture della conservazione del potere; e il potere, origine e fine della società e del sapere, è a sua volta uno strumento, finalizzato alla conservazione della vita umana: il potere crea una società e la*

sua cultura per (poter) conservare la vita umana. Pertanto il sapere e la cultura politica sono dei mezzi, che esprimono la coscienza che una società ha di sé stessa, del senso della sua vita e del suo mondo. Ma questi mezzi possono anche riflettere e rivoltarsi criticamente contro il potere che li ha prodotti, se questo potere non sembra loro servire il bene della comunità umana, ma piuttosto la conservazione del proprio dominio politico:

- se da una parte le strutture e le sovrastrutture sono le une e le altre funzionali e subordinate alla dominazione del potere politico,

- d'altra parte la riflessione permette loro di reagire politicamente, al fine di trasformare in modo dialettico e progettuale le condizioni e la situazione dell'esistenza sociale;

- la finalità originaria e ultima di questo processo sembra essere la conservazione della vita umana, teorizzata da Darwin e introdotta da Freud nella comprensione psicoanalitica dell'esistenza umana; i divieti del cannibalismo e dell'incesto, cioè i comandamenti della differenziazione dell'alterità, nel tempo delle generazioni e nello spazio della relazione, fondano la civiltà nella misura in cui essi servono la finalità dell'autoconservazione.

Abbiamo detto che il potere politico crea una società e la sua cultura per poter conservare la vita umana. Potremmo chiederci, in modo apparentemente ingenuo, se i detentori della conoscenza del sacro - che ha sempre garantito il potere politico e sociale - erano in buona fede quando hanno fondato le divisioni sociali sulle loro conoscenze religiose. Ciò significa chiedersi se il clero ha finalizzato il suo sapere alla conservazione del proprio potere mediante una “consacrazione eterna” dell'ordine sociale stabilito; oppure se esso ha utilizzato il legame tra il sapere e il potere al fine di conservare la vita della comunità umana nel migliore dei modi possibili e nel “migliore dei mondi possibili”, secondo la nota espressione di Leibniz⁵³⁸.

⁵³⁸ Durante il Medioevo la nostra società occidentale era organizzata in tre ordini: coloro che pregavano, coloro che combattevano e proteggevano e coloro che lavoravano. La dimensione teocratica del legame tra il sapere e il potere teorizzata da Horkheimer e Adorno è sorprendente, se la compariamo alla società indiana. Già gli inni del Rig-Veda (V secolo a.C.) espongono la divisione gerarchica della società in forma di leggenda. Il dio Brahma avrebbe creato un essere (Purusha) il cui corpo sarebbe servito da carne o materia cosmogonica, come nel caso del Demiurgo di Platone e della materia informe (hyle). Purusha fece nascere le varna (che significa dapprima colore e in seguito ordine sociale), alle quali erano riservate delle attività particolari. I bramani, preti e sapienti, sarebbero nati dalla bocca di Purusha, i guerrieri dalle sue braccia, gli agricoltori dalle sue cosce e i servitori dai suoi piedi. Come nel giuramento feudale occidentale, lo “shudra” offre i suoi servizi in cambio della protezione delle caste superiori. Probabilmente il concetto di casta è diventato veramente ufficiale solo nel momento in cui i bramani sono riusciti a conquistare il potere secolare, all'incirca nel II secolo a.C. In seguito, questa gerarchia si è trasformata in jati (nascita, ambiente sociale), una struttura più flessibile definita come una collettività caratterizzata da professioni ereditarie. Se l'origine della divisione sociale del lavoro in India è teologica e teocratica, la sua evoluzione

4.11 Le alternative ai totalitarismi: la trascendenza irriducibilmente libera nell'ebraismo e il divenire storico secondo Hegel, tra dialettica e inconscio

Se la storia della civiltà coincide con lo sviluppo delle strutture culturali e sociali di una Ragione dominatrice e totalitaria, è possibile evitare questa totalità opprimente, vincolante e talmente pericolosa? La possibilità di riaprire la chiusura del potere e della sua conservazione dipende dalla possibilità di superarli e di ri-comprenderli nelle loro origini, sorprendendoli “dietro alle spalle” per così dire. *Se da una parte il potere si esprime oggettivamente e si riflette negli strumenti del suo dominio, d'altra parte il sapere o la cultura, che sono gli strumenti in questione, possono apprendere a loro volta il potere di riflettere in modo autonomo, fino a rivoltarsi criticamente e ad opporsi al potere stesso.* L'esempio più celebre di questo processo circolare è la dialettica hegeliana e marxista, che rovescia gli strumenti della dominazione mediante l'esperienza che la coscienza può compiere della sua reificazione, della sua alienazione e della possibilità di diventare libera, trasformando le sue condizioni reali nel senso dell'ideale. Come auspicato dalla dialettica e dalla psicoanalisi freudiana, si tratta di riconoscere le forme sociali e i contenuti individuali della rimozione e dell'alienazione, al fine di riprendere coscienza dei propri veri bisogni e desideri, e per riscoprire l'umano come un essere politico nel senso sostenuto da Arendt, cioè come un essere aperto agli altri, a sé e alla comunità umana. Questa prospettiva sarà trattata sistematicamente nei prossimi paragrafi.

La storia del dominio ha prodotto anche degli esempi della possibilità di opposizione riflessiva e critica al potere. Secondo Horkheimer e Adorno *l'ebraismo rappresenta la differenza alternativa di una trascendenza libera e non rappresentabile, e dunque irriducibile alle immagini del potere e del dominio, analogamente al canto tentatore delle Sirene dell' "Odissea", e in fin dei conti come ogni vera arte.* Essi criticano l'incarnazione cristiana di Dio come una riduzione dell'infinito irriducibile, ma dimenticano che il mistero della Trinità costituisce il limite della conoscenza e fa sì che l'unità di Dio si differenzi, diventi e divenga plurale. La teologia trinitaria è innegabilmente presente nella formazione personale di Hegel e nella genesi del suo idealismo

segue il corso di una secolarizzazione professionale, cioè funzionale⁵³⁸. Eppure ancora oggi le sottocaste si basano sulle nozioni religiose di puro e impuro, cosa che potrebbe rimandarci al rifiuto della materia, neoplatonico più ancora che agostiniano, presente oggi in certe comunità monastiche ortodosse e in una certa teologia morale cattolica, soprattutto in materia sessuale. Torneremo in seguito su queste nozioni nel corso di questa quarta parte al paragrafo 4.24. Cfr. G. Deleury, « Le Modèle hindou : essai sur les structures de la civilisation de l'Inde d'hier et d'aujourd'hui », Paris, Hachette, 1978 ; G. Dumézil, « Mythe et épopée », Paris, Gallimard, 1968-1978. Inoltre si considerino i film del cineasta bengalese Ritwik Ghatak, che offrono una visione estremamente profonda della società indiana e bengalese. Si vedano in particolare *Il fiume Subarnarekha* e *La stella nascosta*.

dialettico. Le conseguenze di questo legame sul materialismo storico di Marx sono state rese esplicite dall'opera di Karl Löwith⁵³⁹. Il filosofo e psicoanalista junghiano Umberto Galimberti è giunto a considerare le nozioni psicoanalitiche di terapia e di salute come altrettante trasposizioni secolarizzate della confessione e soprattutto della salvezza⁵⁴⁰.

Secondo Horkheimer e Adorno, la scoperta giudeo-cristiana e agostiniana del divenire storico può essere considerata come un altro ostacolo all'unità identica, fissa e puntuale del potere totalitario. *Adorno, autore di una "Dialettica negativa"*⁵⁴¹, sostiene che il divenire della storia si incarna e si deposita nella

⁵³⁹ Karl Löwith rivolge una critica celebre e profonda alla filosofia della storia di Hegel nella sua opera del 1949 « Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia » (Il Saggiatore, Milano, 1998). La critica di Löwith a Hegel consiste nel dire che essa non è fondata scientificamente sulla ragione dialettica, perchè essa interpreta sistematicamente la storia universale secondo il principio teologico della storia della salvezza, benchè esso sia secolarizzato. E' evidente che alla base della critica di Löwith si trova la tesi heideggeriana dell'« onto-teologia ». Per quanto riguarda Marx, Löwith sostiene che il materialismo storico e dialettico non sarebbe altro che la secolarizzazione della virtù teologale della speranza e dell'attesa messianica, trasformata in previsione dialettica - *e dunque*, secondo Marx, scientifica - e in lotta per l'avvento del potere proletario. Marx riconosce che ogni momento storico contiene in sè e dunque produce le sue contraddizioni e lo stesso divenire storico. Ma Löwith dimentica che secondo Marx la dialettica della storia non si situa nella dimensione delle idee, passibile di un'interpretazione religiosa, bensì nella pura materia delle produzioni economiche e politiche della società. E la rivendicazione di questa dimensione in Marx è chiara, netta ed esplicita, al punto da costituire la differenza fondamentale di Marx rispetto alla dialettica idealista di Hegel: il materialismo storico-dialettico, cioè socio-economico *e dunque* scientifico, contro *l'idealismo* di Hegel che secondo Marx è *metafisico*. Il secondo elemento che Löwith dimentica a proposito della filosofia marxista è che la speranza o l'utopia agiscono come uno stimolo e un'esortazione etica, obbligando l'uomo a plasmare l'essere secondo il suo dover-essere, *a modificare il Sein* « *spingendolo* » verso il *Sollen*, facendo evolvere l'ingiustizia delle guerre e la disumanità dei conflitti verso l'attesa della pace fondata sulla giustizia, verso la realizzazione della ragione e dell'umanità, che si fondano reciprocamente, come ha sostenuto di recente Axel Kahn (2004). Marx sosteneva che Platone e Hegel hanno insegnato agli uomini a *camminare sulla testa*, cioè a credere che la realtà è prodotta dai concetti del pensiero. Si tratta dunque di educarli a *camminare sulle gambe*, cioè a comprendere che è il potere a produrre le idee, e a percorrere la Terra in modo intelligente ed etico, capace di smascherare le forme dell'ingiustizia e di voler modificare le diseguaglianze reali nel senso della razionalità umana e dunque dell'uguaglianza e della giustizia. « Ciò che conta è imparare a sperare », scriveva Ernst Bloch.

⁵⁴⁰ U. Galimberti, « La casa di psiche », op. cit. Questa tesi è presente già nell'introduzione a quest'opera.

⁵⁴¹ Secondo Adorno il pensiero deve riconoscere che il reale non è più identico alla Ragione del soggetto onnipotente, come sosteneva Hegel; al contrario, la realtà non manifesta un senso evidente. In alternativa, il pensiero dovrebbe riconoscere che la dimensione del particolare, degli individui e delle diversità è irriducibile all'Universale, al punto che questa dimensione supera l'identità e l'omologazione come la verità del desiderio trascende la falsità della sua repressione. Secondo Adorno, *il pensiero filosofico deve diventare « dialettica negativa »*, capace di fare esperienza delle forme differenti, cioè di tutto ciò e di tutti coloro

dialettica hegeliana della negazione determinata, capace di leggere in ogni immagine del potere il linguaggio della sua falsità. Tutto questo priva l'immagine del suo potere, rende questo potere alla verità storica che lo supera e permette al pensiero idealista di mantenere una distanza critica rispetto alla realtà dominata. Questa distanza gli permette di comprendere l'essere dell'uomo al mondo come un "essere-possibile", che "può-essere" progettato e trasformato come Marx ha proposto, ma che può anche essere scoperto, recuperato e rielaborato nel modo in cui la psicoanalisi di Freud ha fatto con le dimensioni biologiche-pulsionali e normative dell'inconscio. Il motto hegeliano "Ciò che è reale è razionale", che abbiamo ampiamente analizzato al termine della terza parte, significa anche che ogni contraddizione che noi viviamo trova la sua verità nella storia, la quale permette a ogni esistenza, individuale e sociale, di divenire ciò che essa è.

4.12 Il riconoscimento e la trasformazione dell'esistenza sociale secondo Honneth. L'uomo lotta per essere riconosciuto e per realizzarsi come un soggetto degno di amore e fiducia personale, di diritti e di doveri giuridici, di stima sociale e di libertà

Axel Honneth è il filosofo che ha sostenuto nel modo più rigoroso il ruolo della riflessione in quanto riconoscimento rispetto alla ricomprensione dialettica e alla trasformazione dell'esistenza sociale. Nella sua opera "La lotta per il riconoscimento" (1992)⁵⁴², egli sostiene che il modello utilitarista che domina attualmente le scienze sociali è problematico, perché considera la società "come una collezione di individui motivati dal calcolo razionale dei loro interessi" e dalla volontà di garantire le condizioni della loro sopravvivenza o di procurarsi un posto al sole. Questo rapporto di ostilità tra gli individui è proprio della filosofia sociale moderna, da Machiavelli e Hobbes fino a Hume, Bentham e Stuart Mill. Lo Stato e la morale si trovano così ridotti a strumenti funzionali che dovrebbero neutralizzare questo antagonismo. Il limite di questo modello è nella sua incapacità "di spiegare le ragioni di questi conflitti che sorgono da esigenze morali insoddisfatte, in seno al corpo sociale". Si tratta di un problema che già Hume aveva intuito⁵⁴³.

che non sono identici, conformi e integrati al sistema culturale e sociale, e che quindi « resistono » alla sua identità. Questi concetti verranno approfonditi nel seguito di questa quarta parte della ricerca. T. W. Adorno, "Negative Dialektik", Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966; trad. ital. "Dialettica negativa", Einaudi, Torino 1970.

⁵⁴² A. Honneth, "Kampf um Anerkennung", Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992. Traduz. ital. "La lotta per il riconoscimento", Il Saggiatore, Milano, 2002.

⁵⁴³ Il concetto di simpatia rappresenta la risposta di Hume al problema morale che supera l'interesse e l'antagonismo utilitaristi. Egli sostiene che « l'interesse personale è il motivo originale dell'istituzione della giustizia ». Eppure, anche « quando l'ingiustizia è così lontana

Abbiamo visto che Honneth non solo si fonda sul giovane Hegel – soprattutto sul suo “Sistema della vita etica” (Sittlichkeit) –, ma utilizza anche le acquisizioni della psicologia sociale moderna di G. H. Mead e della psicoanalisi di D. Winnicott sui meccanismi della formazione della personalità⁵⁴⁴, *al fine di comprendere i confronti sociali e i conflitti umani in generale in base al modello di una domanda o di una “lotta per il riconoscimento” reciproco, che è la condizione e l’atto della realizzazione della persona*. Secondo Hegel, ma anche secondo la psicoanalisi e Honneth stesso, la storia sociale delle lotte – reali o simboliche – dimostra che, mediante queste lotte e proprio in esse, *l’individuo non cerca tanto di sopprimere o di abbassare il suo avversario, quanto di essere riconosciuto dall’altro o dagli altri nella sua individualità personale, giuridico-politica e sociale. Questo al fine di potersi conoscere e di poter fare esperienza di sé, cioè di formarsi, riflettersi e realizzarsi – secondo la nozione di perfezione di Aristotele - come un soggetto degno di amore e di fiducia personale, di diritti e di doveri giuridici, di stima e di libertà sociale*.

Esistono dunque tre stadi o dimensioni di sviluppo del rapporto di riconoscimento, ai quali corrispondono tre tipi di relazione a sé e di realizzazione di sé, ma anche tre forme di disprezzo dell’altro, che ora analizzeremo.

da noi da non riguardare più in nessun modo il nostro interesse, essa continua a provocare in noi un dispiacere (...) come qualcosa che porta pregiudizio alla società umana ». Questa riapertura della questione spinge Hume a chiedersi che cosa renda la giustizia una virtù morale che supera il mio interesse personale nel senso della preoccupazione morale nei confronti dell’altro ; ora, è proprio questo qualcosa che rende questa virtù *perfetta* « in relazione agli altri » secondo Aristotele, e *fondatrice* secondo Levinas. La risposta di Hume è che « una simpatia con l’interesse pubblico è la fonte dell’approvazione morale che accompagna questa virtù », cioè la virtù della giustizia. Essa ha dunque una doppia natura. Se la virtù morale della giustizia come preoccupazione e cura dell’altro si fonda sulla compassione o sull’empatia con gli altri – concetto sorprendentemente vicino alla psicologia buddhista -, allora Hume si avvicina profondamente a Platone, per il quale la giustizia era « una virtù vera, accompagnata dal pensiero ». *Per Platone e per Hume, la giustizia è una virtù psichica e politica nel contempo, superiore a un’istituzione socialmente utile e dunque distinta da essa. La virtù della giustizia trova la sua natura nella simpatia, che è nel contempo empatia psichica e compassione morale e politica, mentre la giustizia ordinaria e sociale trova la sua natura nell’interesse personale. Secondo Hume, come già per Platone prima di lui e per Kant dopo di lui, solo dalla soggettività umana – Platone parlava dell’interiorità dell’anima – sorge l’oggettività dei criteri della giustizia.*

⁵⁴⁴ L’essenziale su questi contributi si trova nell’articolo *L’invisibilità : sull’epistemologia del riconoscimento*, e soprattutto in *Teoria della relazione d’oggetto e identità postmoderna. A proposito del preteso invecchiamento della psicoanalisi*. Entrambi gli articoli sono inclusi in A. Honneth, « La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique », La Découverte, Paris, 2006. Si tratta di una raccolta di undici saggi, pubblicati dall’autore tra il 1994 e il 2004 e tradotti in francese da O. Voirol, P. Rusch e A. Dupeyrix.

1) *L'amore "attiene e tocca i legami affettivi che uniscono una persona a un gruppo ristretto. Solo la solidità e la reciprocità di questi legami conferiscono all'individuo quella fiducia in sé senza la quale egli non potrà partecipare in modo certo e sereno alla vita pubblica"*. Si tratta di esigenze esplorate da Freud sul piano psichico e da Arendt sul piano propriamente politico. Platone nel "Simposio"⁵⁴⁵ ne ha formulato l'esigenza più profondamente che qualsiasi altro filosofo: ma egli non ha legato l'elemento politico all'amore psichico, salvo se consideriamo l'amore del sapere che contempla il Bene nella "Repubblica"⁵⁴⁶.

2) *"Solo perchè un individuo è riconosciuto come un soggetto universale, dotato di diritti e di doveri, solo per questo egli può comprendere i suoi atti come una manifestazione – rispettata da tutti – della sua propria autonomia. In ciò il riconoscimento giuridico si dimostra indispensabile all'acquisizione del rispetto di sé"*. Per questo già per i greci e i romani il servizio militare e l'obbligo fiscale erano imposti ai cittadini in quanto soggetti liberi: colui che poteva evitarli non aveva alcun diritto politico e quindi nessun potere pubblico⁵⁴⁷.

3) *"Per riuscire a stabilire una relazione continua e ininterrotta con loro stessi, gli umani devono beneficiare anche di una considerazione sociale che permetta loro di rapportarsi positivamente alle loro qualità particolari, alle loro capacità concrete o a certi valori derivanti dalla loro identità culturale". "La stima sociale è indispensabile all'acquisizione della stima di sé che definiamo come il sentimento del proprio valore". La solidarietà è dunque la condizione sociale della nostra propria stima e libertà.*

Se una di queste tre forme di riconoscimento gli è negata, l'essere umano vive questo rifiuto e questa mancanza come una minaccia alla sua identità tutta intera, e come un disprezzo della sua integrità fisica (lo stupro), giuridica (l'esclusione) o morale (il disprezzo). La percezione di questa minaccia e di questo disprezzo provocheranno in lui la formazione della diffidenza, della mancanza di rispetto e del disprezzo verso di sé, e dunque necessariamente verso gli altri: se "l'altro" (i miei genitori, lo Stato, i miei compagni o amici) non mi ha riconosciuto, perché io dovrei riconoscere "gli altri"? "Ne segue che una delle questioni più importanti della nostra epoca è di sapere quale forma debba assumere una cultura morale e politica preoccupata di conferire ai disprezzati e agli esclusi la forza individuale di articolare le loro esperienze nello spazio democratico, invece di metterle in atto nel contesto delle controculture violente". "Il mondo sociale mi riesce ancora sopportabile perché posso

⁵⁴⁵ Platone, "Simposio". In : *Opere complete* (vol. III), Laterza, Roma-Bari, 1987.

⁵⁴⁶ Platone, "La Repubblica". In : *Opere complete* (vol. VI), Laterza, Roma-Bari, 1987.

⁵⁴⁷ A colui che giuridicamente e penalmente responsabile, la società civile riconosce la capacità "di intendere e di volere", secondo la formula del diritto romano che si fonda sulla natura formale e quindi universale della legge, rispetto alla quale la "persona" è una "maschera" uguale per tutti e per ciascuno, secondo il significato del termine latino di persona.

arrabbiarmi” diceva P. Bourdieu⁵⁴⁸: “soprattutto perché qualcuno mi ascolta quando lo faccio”, potremmo aggiungere grazie alla “grammatica morale dei conflitti sociali” proposta da Honneth.

4.13 Rimozione, alienazione, riconoscimento e donazione. Il problema di un’ontologia critica dell’esistenza sociale

Fino ad ora abbiamo costruito la nostra ricerca e il suo metodo – nel contempo dialettico, fenomenologico ed esistenziale – mediante un insieme di strutture ontologiche e fenomenologiche che dobbiamo ora riassumere in modo schematico:

- nella seconda parte di questa ricerca abbiamo descritto *una Ragione che si considera maiuscola, che agisce secondo una riflessione totale, potenzialmente totalitaria e suscettibile di rimuovere l’alterità al fine di salvaguardarsi*;
- *ma abbiamo constatato che esiste anche la coscienza che la ragione esistenziale e veramente filosofica può acquisire di sé mediante una riflessione che ha accettato di rischiare; questa forma esistenziale di riflessione ha voluto diventare capace di abbandonare il suo io, di alienarsi al rischio di perdersi, di riconoscere l’altro nel suo proprio io*;
- attraverso questo percorso, questa forma di coscienza, di riflessione e di ragione – divenuta umile e minuscola – è diventata capace di riconoscere e di smascherare la rimozione intellettuale; vedremo in seguito che la differenza tra una riflessione totale o esistenziale si situa soprattutto al livello della memoria della sua propria storia;
- da un punto di vista positivo, *questa forma di coscienza, di riflessione e di ragione è diventata capace di riconoscere la trascendenza della donazione, superando l’illusione falsamente idealista, narcisista e rassicurante dell’immanenza del fenomeno e dei fenomeni nell’io, cioè l’illusione di un io onnipotente che crede di essere il mondo intero*, quale l’abbiamo considerata nella terza parte in rapporto alla psicoanalisi di Winnicott;
- infine abbiamo cominciato a mostrare nella seconda parte di questa ricerca che solamente la donazione può permettere alla riflessione della coscienza di attraversare l’alienazione, senza essere annientata dalla possibilità della perdita di sé, cioè dalla possibilità della “sua impossibilità” totale e definitiva: la morte; solamente la donazione d’essere nelle esperienze psicologiche, religiose ed estetiche della (ri)comprensione può rendere la coscienza umana cosciente del suo nulla, nel senso dell’inconscio e della mortalità;

⁵⁴⁸ P. Bourdieu, « Si le monde social m’est supportable, c’est parce que je peux m’indigner », Editions de l’Aube, 2002 (traduz. ital. di S. Chiodi « Il mondo sociale mi riesce sopportabile perchè posso arrabbiarmi », nottetempo srl, Roma, 2004). L’ira della traduzione non coincide con l’indignazione del testo originale, e questa differenza è eloquente a proposito di queste due società europee.

- abbiamo concluso che solamente attraverso l'esperienza alienante della sua nullità la riflessione della coscienza (intenzionale, oggettivante e reificatrice) scopre e diventa la ragione cosciente della sua esistenza.

Ma queste strutture ontologiche e fenomenologiche saranno capaci

- *di fondare una ricomprensione dialettica delle condizioni materiali dell'esistenza sociale,*
- *e dunque di contribuire a trasformare l'esistenza sociale stessa in modo ideale, reattivo e progettuale nel senso idealista, marxista ed esistenziale?*

È questo l'interrogativo che guiderà la nostra ricerca fino alla fine di questa prima sezione.

4.14 Storie del pensiero e del potere. Le trasformazioni e le riduzioni fondamentali del mondo moderno e contemporaneo secondo Hegel, Heidegger, Adorno e Horkheimer

E' evidente nella filosofia di Honneth che attualmente la teoria critica della società si propone di riconoscere e di analizzare le patologie sociali, cioè le condizioni la cui presenza (o mancanza) rende improbabile o impossibile che la persona possa realizzarsi nella sua vita in seno alla comunità⁵⁴⁹. Queste condizioni possono impedirci di divenire ciò e chi siamo; possono dunque togliere il senso e impedire il fine di ogni attività sociale e della vita di ciascuno. Hegel è probabilmente il filosofo che ha indagato più profondamente di ogni altro la genesi e le possibilità della "Ragione" in quanto potenza maiuscola dal punto di vista ontologico, fenomenologico e pratico. Secondo lui la Ragione umana si forma attraverso la comprensione delle sue esperienze vissute, dato che l'esperienza è la comprensione del vissuto; è in questo modo che essa diventa coscienza di sé e della sua storia. Inoltre questa Ragione diventa capace di comprendere logicamente gli esseri umani e il loro mondo, cioè la nostra storia personale e sociale e i nostri problemi: "Tutto ciò che è razionale è reale" e viceversa. Ora, *Hegel sostiene nel 1820 che il problema principale della nostra società è che noi non sentiamo più di appartenerele, perché non possiamo più apportare il nostro contributo ad essa. La ragione di questa situazione è che l'individuo moderno è un "cittadino privato": egli è "privato" della possibilità di "comunione" sociale. Questa privazione (o separazione, o sdoppiamento, "Ent-zweiung") è indennizzata e compensata dall'attribuzione del diritto alla proprietà privata a beneficio della sua persona giuridica; ma qui il termine "persona" non significa altro che la forma della maschera teatrale. Quest'analisi è una delle prime anticipazioni della trasformazione del mezzo*

⁵⁴⁹ Questa definizione è sostenuta attualmente da Honneth, anche nel suo articolo *Le patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, che delinea un vero e proprio quadro della filosofia sociale da Rousseau a oggi. L'articolo si trova in « La société du mépris », op. cit. ; pagg. 11-69.

*economico in fine personale ed esistenziale; questa trasformazione è stata effettuata dal sistema capitalista – all’epoca di Hegel ancora allo stato nascente – per mezzo della riduzione giuridica e formale del contenuto politico ed esistenziale della persona*⁵⁵⁰. E’ allora evidente perché la filosofia hegeliana dello “spirito oggettivo” (cioè del diritto, della morale e dello Stato etico) ha potuto costituire la fonte speculativa per eccellenza delle tesi materialiste di Marx, secondo il quale le condizioni sociali ed economiche della vita producono l’ideologia politica della classe dominante, e soprattutto l’apparato giuridico che giustifica il suo potere in base al diritto, cioè le sovrastrutture che danno il diritto al suo potere di dominare; è il caso appunto del diritto alla proprietà privata.

Secondo Adorno, se la ragione umana pretende di comprendere il senso dell’intera realtà, come in Hegel, allora essa giustifica l’assurdo: l’orrore di Auschwitz, i totalitarismi e oggi le guerre della globalizzazione. Eppure Hegel aveva diagnosticato la vera patologia della nostra società: il fatto che il sistema economico capitalista ha separato e alienato l’uomo rispetto alla società per mezzo della trasformazione/riduzione economica che abbiamo appena definita.

Sulla scia di Freud, Horkheimer e Adorno sostengono che *la società occidentale ha abbandonato la sua relazione con la natura, che era spontanea e sacra ma imprevedibile. La nostra società l’ha barattata con la certezza di utilizzare la materia mediante il pensiero scientifico, la cui logica ci permette di prevedere, di modificare tecnologicamente e di utilizzare economicamente gli oggetti naturali*⁵⁵¹; possiamo pensare alla logica sottesa alle assicurazioni e alla

⁵⁵⁰ E’ impossibile non pensare in questo contesto alle famose tesi di B. Constant sulla libertà degli antichi e dei moderni, riprese da I. Berlin in « Two Concepts of Liberty ». Secondo Constant, gli antichi hanno vissuto la libertà come il diritto alla partecipazione politica, che permetteva a ciascuno di loro di essere padrone di sé e di non essere dominato dagli altri. Questa concezione è sostenuta dalla tradizione repubblicana americana, che considera l’autorità della legge come la fonte della libertà civile e politica. A questa nozione positiva della libertà si oppone la libertà negativa e civile moderna, compresa e vissuta come il diritto di agire nella sfera privata ed economica senza (dover) subire ingerenze da parte dello Stato o della sfera pubblica. Questa concezione è sostenuta dalla tradizione liberale e neoliberale. Cfr. B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* ; questo celebre discorso pronunciato nel 1819 si trova in : « Benjamin Constant par lui-même », Seuil, Paris, 1968. I. Berlin, I. (1958) *Two Concepts of Liberty*. In : Isaiah Berlin, « Four Essays on Liberty », Oxford University Press, Oxford, 1969.

⁵⁵¹ Pasolini ha rappresentato nel suo film « Medea » (1969) questo passaggio epocale e i suoi contenuti psichici, simbolici e ideologici dal punto di vista del conflitto tra il sacro arcaico e la civiltà logica e laica del greco Giasone. Nel suo romanzo « Teorema » e nel film omonimo (1968), lo scrittore ha rappresentato l’opposizione tra la vita proletaria sacra e la non-vita riflessa della ragione borghese. Pasolini sostiene nei suoi scritti su « Medea » che la comunità greca, cristiana e agraria del Sacro sono state superate in modo inconciliabile e definitivo dalle ragioni borghesi della modernità : la ragione scientifica e tecnica di Galileo, la ragione civile dell’Illuminismo e la ragione utilitarista della borghesia e del capitalismo, fino alle rivoluzioni industriali. Per l’interessantissima sceneggiatura di « Medea », cfr. P. P. Pasolini,

medicina genetica. Abbiamo già visto come gli oggetti naturali siano diventati dei corpi misurabili nello spazio e nel tempo, a partire dal progetto scientifico di Galileo e attraverso le filosofie di Bacone e di Kant. *La natura diventa dunque un mezzo materiale di fini economici: ma anche le persone lo diventano, perché il sistema economico capitalista ha applicato la stessa logica per controllare, manipolare, utilizzare e dominare politicamente i comportamenti umani come strumenti funzionali all'economia del sistema: le "risorse umane"*. Malgrado la sua rivendicazione del privato in quanto proprietà e privatizzazione, lo Stato entra attualmente nella sfera privata come non aveva mai fatto prima (G. Agamben).

Secondo Freud e Marcuse⁵⁵², la morale ha collaborato a sua volta a questo progetto. Essa ha represso e rimosso i desideri sessuali e gli istinti aggressivi nel sottosuolo dell'inconscio; ha potuto farlo grazie mediante l'interiorizzazione del sentimento di colpa, a vantaggio di un "lavoro disciplinato" in una società civilizzata, cioè repressiva secondo Marcuse. La sorveglianza e la punizione di tutto ciò che è considerato colpevole - denunciate da Foucault - sembrano realizzate dal sorvegliante più sicuro, affidabile e implacabile: il Super-io, cioè l'inconscio sociale e normativo freudiano. La società capitalista ha dunque ridotto la nostra libertà al liberalismo economico; e questa riduzione è stata mascherata da ciò che sembra, appare e si presenta come un "ragionevole benessere". Come dire che non siamo veramente liberi, ma stiamo bene comunque.

Secondo Heidegger l'essere è ciò di cui l'occidente si è maggiormente privato attraverso la storia della sua civiltà. L'occidente ha rimosso e dimenticato il problema del senso dell'essere tout court, e con esso anche il senso dell'essere dell'uomo. L'essere è stato ridotto alla presenza oggettiva degli strumenti utili (o utensili) e all'uso delle risorse, prima mediante la tecnica e poi mediante la tecnologia, finalizzate all'economia. Di conseguenza, il sapere del "perché" è stato ridotto alla conoscenza del "come qualcosa funziona", cioè dell'informazione e dei metodi che servono al soggetto per informatizzare la realtà sul disco rigido della sua coscienza. Il virtuale e il reale restano in questo modo sconnessi, come il privato resta separato dal pubblico: l'uomo non è più sociale né politico nel senso aristotelico, ma esclusivamente un "Io alla tastiera", privato degli altri. Gli esseri che si definivano "soggetti" sono diventati degli utensili, materiali impersonali come oggetti, pronti e adatti all'uso tecnico dell'economia che è diventata il fine.

« Il Vangelo secondo Matteo-Edipo re-Medea », Garzanti, Milano, 2006. Idem, « Teorema » (1968), Garzanti, Milano, 1999.

⁵⁵² S. Freud, « « Il disagio della civiltà » », op. cit. ; H. Marcuse, « Eros e civiltà » (1955), Einaudi, Torino, 2001.

Nella conferenza del 1938 su “L’epoca dell’immagine del mondo”⁵⁵³ (Weltbild), Heidegger ha definito in questo modo i cinque fondamenti o manifestazioni essenziali del mondo moderno e contemporaneo:

- 1) la *scienza moderna*, che è una scienza matematica della natura e valuta mediante il calcolo;
- 2) la *tecnica meccanica*, che è una trasformazione operativa autonoma rispetto alla scienza;
- 3) la *riduzione dell’arte a “opera d’arte”*, che sarebbe l’oggetto della nostra esperienza estetica e della nostra interpretazione;
- 4) la riduzione dell’agire umano a una sorta di “*politica culturale*”, che deve impegnarsi a realizzare dei valori buoni per gli uomini;
- 5) la riduzione del cristianesimo e della relazione con Dio alla *visione e all’immagine cristiana del mondo*, fondata sull’infinito o sull’assoluto e sull’esperienza vissuta; ciò equivale per Heidegger all’*assenza di Dio* e alla perdita del sacro (Entgötterung), che Nietzsche aveva definito come la “morte di Dio”.

Al fondo delle cinque riduzioni ed esperienze si situa la reificazione e la perdita dell’Essere nelle dimensioni fondamentali dell’esistenza umana. Questa perdita si depone e si stratifica in ciò che Heidegger chiama la “produzione rappresentativa” dell’immagine del mondo. Ciò che resta (da fare) all’uomo è di lottare per imporre e realizzare la sua “visione del mondo” (Weltanschauung)⁵⁵⁴, cioè l’ideologia alla quale egli aderisce. Secondo Heidegger, il cristianesimo ha mascherato a lungo questa trasformazione dei mezzi economici in fini esistenziali e dunque dell’essere nell’avere (-il-potere). Il cristianesimo ha nascosto questo processo sotto la maschera morale della trascendenza, forse al fine di spostare il bisogno di giustizia nell’al di là sperato o, più probabilmente, al fine di compensare l’annientamento progressivo dell’essere umano e del senso mediante la fede. Il problema è che per Heidegger la fede non si interroga mai veramente sull’essere dell’uomo né sul suo senso, perché il concetto biblico e agostiniano di Amore, cioè della creazione e della trascendenza, comprende e incarna già in sé la soluzione del problema⁵⁵⁵.

Secondo Hannah Arendt – studentessa di Heidegger e autrice di una tesi sul concetto di amore in Agostino – le società totalitarie e capitaliste hanno disintegrato lo spazio pubblico della discussione politica, che permetteva all’individuo di sperimentarsi in quanto essere libero. Lo spazio pubblico della comunità sociale, cioè l’*agorà*, e il tempo liberante della comunicazione politica sono stati occupati dall’attività tecnica e alienante del lavoro: dire che l’individuo non ha più “tempo libero” significa il fatto che egli non può e non vuole più “essere libero” (A. Gramsci). Egli è dunque pronto a sottomettersi alle

⁵⁵³ M. Heidegger, *L’epoca dell’immagine del mondo*, in « Sentieri interrotti », op. cit.

⁵⁵⁴ Heidegger riprende questo termine dalla « Psychologie der Weltanschauungen », pubblicata nel 1929 da Karl Jaspers.

⁵⁵⁵ ET 10.

autorità totalitarie. Per questo Habermas ha teorizzato la necessità assoluta di un agire comunicativo come antidoto contro l'autoritarismo nelle società⁵⁵⁶.

4.15 La critica di Marx ai “diritti dell'uomo egoista”: il liberalismo individualista e privato, lo sfruttamento economico e la disuguaglianza sociale strutturale, l'uguaglianza formale della persona giuridica

La rivoluzione francese è sempre stata la più glorificata dalla tradizione liberale. Probabilmente per distogliere lo sguardo dal fatto che è stata la rivoluzione industriale a costituire le condizioni per poter sostituire progressivamente il dibattito politico e pubblico mediante gli apparati tecnici ed economici, che oggi amministrano il potere in modo privato. Per di più, questa gestione del potere politico ci appare neutrale e oggettiva come le scienze, secondo il concetto di tecnocrazia elaborato da Habermas⁵⁵⁷, e assolutamente legittima, perché essa coltiva il nostro consenso per mezzo della cultura, secondo la nozione di egemonia di Gramsci. Il processo della tecnocrazia e dell'egemonia si manifesta chiaramente nella “realizzazione” o piuttosto nella mistificazione degli ideali della rivoluzione francese:

- *la libertà è stata interpretata come libero mercato e liberalizzazione, cioè come privatizzazione della “cosa pubblica” (res publica, cioè Stato);*
- *l'uguaglianza sociale delle opportunità è stata interpretata come uguaglianza civile e formale della persona giuridica⁵⁵⁸;*
- *quanto alla fraternità, cioè alla solidarietà sociale e umana, essa è stata sostituita dal diritto “inviolabile e sacro” alla proprietà privata⁵⁵⁹.*

⁵⁵⁶ J. Habermas, « Teoria dell'agire comunicativo » (1981), 2 voll., Il Mulino, Bologna, 1997.

⁵⁵⁷ J. Habermas, « Tecnica e scienza come *ideologia* », op. cit.

⁵⁵⁸ Secondo Horkheimer e Adorno, il principio morale e giuridico dell'uguaglianza permette di mascherare ideologicamente il processo di omologazione e di perdita dell'individuo nella totalità universale e funzionale, e dunque propriamente « totalitaria ». Secondo Adorno, « il prezzo dell'identità di tutto e di tutti con tutto e con tutti, è che niente può più essere identico a se stesso », cioè alla sua propria individualità. Abbiamo già analizzato questo processo, nel quale il soggetto diventa un individuo solamente riconoscendo l'organizzazione logica del potere : « *il sapere* » tecnico, metodologico e strumentale garantisce all'uomo « *il potere* » di identificare socialmente le persone e di unificare logicamente le cose, di utilizzare entrambe in modo funzionale ai fini economici, e dunque di gungere a dominare politicamente l'universo delle differenze sociali, mediante delle equazioni semplificatrici che riducono la diversità di quelle stesse differenze. In questo modo l'uomo rimuove le sue pulsioni e si aliena da sè per « uguagliare », cioè per adeguare le sue differenze soggettive a quest'universo oggettivo e omologato : per trovare la sua identità, egli perde la sua individualità. Sul piano della storia sociale, la logica liberale del potere economico e della dominazione politica può realizzarsi solo nelle differenti forme del totalitarismo : il fascismo, il sovietismo e il capitalismo (cfr. Horkheimer-Adorno, « Dialettica dell'Illuminismo », op cit.)

⁵⁵⁹ Cfr. l'art. 17 della « Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino » del 1789.

In base alle sue teorie sul materialismo storico, sullo sfruttamento e sull'alienazione, e avendo in mente anche le tesi di Hegel sulla società civile moderna, *Marx considera quelli proclamati dalla "Dichiarazione" francese come i diritti dell'uomo egoista, di un individuo separato dalla comunità sociale, ripiegatosi su se stesso e preoccupato unicamente ed esclusivamente del suo interesse personale, privato e dunque arbitrario.*

Per quanto riguarda il concetto di *libertà*, la "Dichiarazione" del 1793 la definisce come il diritto di "poter fare tutto ciò che non nuoce ai diritti degli altri" (art. 4); Stuart Mill la descriverà come la possibilità di "cercare il proprio bene ciascuno a modo suo, a condizione di non impedire agli altri di fare lo stesso". La libertà proclamata dalla "Dichiarazione" è dunque ciò che Benjamin Constant definisce come la libertà civile dei moderni, intesa come l'autonomia rispetto alle interferenze dello Stato. *Marx sostiene che questo concetto di libertà è proprio di un individuo isolato e ripiegato su di sé, perché secondo lui la libertà reale è il processo di liberazione politica o di emancipazione sociale*, in un senso vicino non solo a quello che Constant definisce come la "libertà degli Antichi" - cioè come la possibilità di partecipare alle decisioni politiche per non essere dominati⁵⁶⁰ -, ma anche alla nostra definizione della ricomprensione dialettica, della reazione politica e della trasformazione progettuale. Per Marx, questo processo emancipatore può avere origine solo nella classe sociale proletaria dei lavoratori salariati, e il suo fine si realizza nella "totalità sociale degli Altri", non certo nell'io dell'individuo. In realtà, o meglio "nella realtà", il risentimento delle gerarchie ha dimostrato che le ideologie marxiste non sfuggono all'egoismo, perché ciò che non è stato assunto ed elaborato psicologicamente e culturalmente – lo sfruttamento subito o la volontà di dominare psicologicamente gli altri – è spesso rimosso, e torna ad esprimersi nelle forme violente del risentimento e della vendetta. I regimi del socialismo reale lo hanno ampiamente dimostrato, in Europa come in Asia.

Per quanto riguarda *l'uguaglianza*, Marx conferma il suo giudizio sulle dichiarazioni dei diritti dell'uomo in quanto "mistificazione ideologica". *Facendo credere che gli individui sono dei soggetti liberi ed uguali, le dichiarazioni francesi mascherano la disuguaglianza fondamentale e strutturale, che dipende dal rapporto economico di sfruttamento e dalla disuguaglianza sociale delle classi. In questo modo la tradizione liberale nasconde la realtà della lotta delle classi.* Abbiamo visto che già Thomas More aveva considerato la proprietà privata come l'origine delle disuguaglianze sociali e dunque dell'impossibilità di organizzare il bene pubblico. La critica che Marx rivolge all' "uguaglianza formale" alla francese, considerandola come un prodotto giuridico della borghesia, è coerente rispetto alla sua teoria del materialismo storico. Secondo lui, la struttura della produzione economica prevede ad ogni epoca dei mezzi di lavoro e di scambio dei quali solo una certa

⁵⁶⁰ B. Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », op. cit.

parte del corpo sociale può appropriarsi. Ciò crea una disparità sociale tra le classi dominanti dei proprietari, che saranno gli unici a poter esercitare i diritti politici e giuridici, e dunque le funzioni ideologiche, amministrative e militari. In questo modo i proprietari domineranno necessariamente gli altri, cioè la maggioranza che non possiede questi mezzi. Dunque *la struttura economica produce la disuguaglianza sociale tra la classe borghese e quella proletaria, mentre le sovrastrutture politiche e culturali legittimano la disuguaglianza economica, al fine di mascherare lo sfruttamento*. Secondo Marx lo sfruttamento designa il rapporto di assoggettamento sociale e causa la disuguaglianza sociale e politica delle classi; a loro volta, *lo sfruttamento economico e la disuguaglianza sociale e politica sono le strutture nelle quali si situano i rapporti tra gli individui, e dunque le loro disuguaglianze: la disparità delle classi è dunque il principio delle disuguaglianze*.

Per quanto riguarda il diritto “*inviolabile e sacro*” alla proprietà, Marx lo definisce come il diritto di disporre dei propri beni “in modo egoista, senza preoccuparsi degli altri”. *La critica della proprietà gli serve per dimostrare che i diritti umani non sono universali; essi proteggono e consacrano esclusivamente la libertà dei proprietari di scambiare i loro beni nel libero mercato, che è il luogo d’incontro tra l’offerta della produzione e la domanda di consumo. Pertanto i diritti umani hanno un contenuto reale unicamente per la borghesia, che possiede i mezzi di produzione, mentre per i dominati essi sono delle libertà unicamente formali ed inefficaci. Le “libertà” sono dunque dei privilegi di classe, concepiti per giustificare e legittimare lo sfruttamento invece di liberare da esso*.

Marx considera il diritto alla *sicurezza* come l’assicurazione dell’egoismo di un tipo d’uomo isolato e preoccupato unicamente del suo interesse privato, perché essa implica che tutta la società esista unicamente come un mezzo per garantire a ciascuno la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e delle sue proprietà. Il bersaglio di Marx, sulla scia della critica hegeliana della società civile ed economica, è la riduzione materialista della persona alle sue proprietà e ai suoi diritti egoisti, e la riduzione della comunità politica a strumento di conservazione dei diritti naturali dell’ “uomo”. L’uomo è identificato e definito come un membro egoista della borghesia e della società civile capitalista, separato o alienato dalla sua dimensione civile, che resta in Marx troppo indeterminata. È evidente in questo caso che *Marx è responsabile di una riduzione analoga a quella operata dal capitalismo, benché diametralmente rovesciata e opposta a quest’ultimo, almeno apparentemente*.

In base alla sua critica dell’economia politica e delle rivoluzioni politiche inglese, americana e francese, Marx costruisce le sue teorie positive. La libertà reale è un processo di liberazione politica e di emancipazione sociale, capace di superare lo sfruttamento economico, il dominio sociale e l’alienazione umana degli individui. Egli afferma la necessità di una rivoluzione sociale, capace di

abolire l'appropriazione privata dei beni e di ridistribuirli secondo i differenti bisogni e le capacità degli individui. Ma questa differenza si traduce necessariamente nelle disuguaglianze, come aveva previsto già Aristotele; a questo riguardo Marx non dà delle risposte veramente soddisfacenti. Il fallimento delle pianificazioni economiche statali nei regimi socialisti ha dimostrato le conseguenze sociali e politiche di questa lacuna sul piano reale.

4.16 Le “trasformazioni riduttrici” e le patologie sociali e psicologiche del sistema economico capitalista e del mondo moderno.

“L’invenzione dell’economia” secondo Serge Latouche

Le interpretazioni riduttrici del contenuto reale dei concetti di libertà, uguaglianza e fraternità indicano la prossima tappa necessaria al fine di delineare un'ontologia critica dell'esistenza sociale. Si tratta per l'appunto di *smascherare le riduzioni sulle quali si fonda la struttura della società capitalista, che sono delle “reificazioni” perché esse riducono ogni organismo vivente – io e gli altri, le situazioni e la natura – allo statuto di oggetto e di strumento utile, che si valuta economicamente e si utilizza tecnicamente:*

- *l'economia, che è nata come un mezzo di produzione di beni e di servizi, si è trasformata in fine dell'esistenza umana e in fondamento di potere⁵⁶¹;*
- *il mondo è stato ridotto a mercato, che è il luogo della relazione tra l'offerta della produzione e la domanda di consumare;*
- *la natura è stata ridotta a un insieme di strumenti e di proprietà private vendibili, come abbiamo visto nel paragrafo 4.6 dedicato all'incompatibilità ecologica del capitalismo nella sua fase globale;*
- *l'essere umano è stato ridotto e trasformato a sua volta in mezzo o strumento: egli non è altro che produttore/consumatore/proprietario/cliente;*
- *la formazione della persona è ridotta attualmente a un insieme di informazioni, costituite e organizzate dalle metodologie scientifiche formali dell'informatica⁵⁶².*

I contenuti di un libro recente del noto economista francese Serge Latouche, intitolato “L’invenzione dell’economia” (2005)⁵⁶³, sembrano confermare le nostre tesi anche da un punto di vista strettamente economico. Latouche, che ha

⁵⁶¹ Cfr. al riguardo K. Kumar, « The Rise of Modern Society : The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society », Blackwell, Oxford, 1988.

⁵⁶² Questo argomento verrà approfondito alla fine di questa sezione analizzando l'articolo inedito di Marshall Mac Luhan *Rimorso di incoscienza* (1963), pubblicato in « Lettera internazionale », n° 98, IV trimestre 2008.

⁵⁶³ S. Latouche, “L’invenzione dell’economia” (2005), Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

parlato di “decrescita serena” anche in un suo libro del 2007⁵⁶⁴, sostiene che “dovremmo uscire dalla religione della crescita”. Lo studioso propone di concepire l’ “a-crescita” come una sorta di “a-teismo”, usa un linguaggio teologico e fa un paragone con la religione, perché anch’egli sostiene che *l’economia è considerata e si comporta ormai da tempo come una religione, che esige dalle masse dei credenti una fede assoluta, cieca e dunque irrazionale*. Latouche riconosce questo *fideismo tanto metafisico quanto irrazionale nella cieca pretesa di una “crescita infinita” (i greci l’avrebbero definita “hybris”), pretesa che la lucidità della ragione dovrebbe riconoscere come incompatibile con la finitezza delle risorse naturali del pianeta*. Ancora una volta è in gioco una *dialettica finito-infinito di ordine teologico e kierkegaardiano, sorprendentemente antitetica rispetto al realismo della scienza economica*. Concretamente, questa incoerenza cieca delle pretese economiche rispetto alla loro incompatibilità ecologica emerge se consideriamo che il tasso attuale di crescita della Cina (10% di aumento annuo del Pil tra il 2000 e il 2008) porterebbe a una moltiplicazione di 736 volte in un secolo. Ora, se anche la Cina mantenesse una velocità di sviluppo molto più moderata, ad esempio del 3.5% annuo (analogamente alla media europea negli anni della ricostruzione post-bellica), si avrebbe in ogni caso una moltiplicazione di 31 volte in un secolo. Anche in questo caso, solo una fede delirante può immaginare, o meglio evitare di riconoscere razionalmente e rimuovere il fatto che sulla Terra non potrà mai esserci abbastanza petrolio, acqua da bere e ossigeno da respirare per una Cina che producesse e consumasse 31 volte più di adesso. A questa considerazione una razionalità lucida e non delirante dovrebbe essere capace di aggiungere che paesi come l’India, il Brasile, il Canada e il Sudafrica non sono certo tenuti a paralizzare il loro sviluppo economico, dunque lo stesso ragionamento dovrebbe essere effettuato tenendo conto anche di questi e di altri paesi emergenti. *Latouche conferma dunque due delle nostre tesi principali:*

- *l’incompatibilità ecologica del capitalismo globale con le risorse del pianeta (cfr. § 4.6)*
- *la rimozione di questa incompatibilità, della necessità inevitabile di uno sviluppo sostenibile e dunque del superamento del capitalismo attuale, da parte di una razionalità economica che, trasformandosi in fine dell’esistenza umana, in fonte di senso e in fondamento del potere politico, si è trasformata in una forma di irrazionalità assoluta, religiosa e “meta-fisica”, nel senso che essa rimuove nell’oblio la realtà e le esigenze fisiche della natura.*

La critica di Latouche demistifica la parabola storica dell’economia nel corso della quale, da Aristotele a Adam Smith, *la visione economicista ha conquistato un ruolo centrale, dominante e infine totalitario, dapprima solo nel mondo*

⁵⁶⁴ S. Latouche, « Breve trattato sulla decrescita serena » (2007), Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

occidentale, in seguito anche in quelle zone che si sono sviluppate credendo nell'assioma secondo il quale "modernizzazione" significa "emulazione dei modelli occidentali". In questo modo lo studioso conferma la nostra tesi sulla trasformazione finalistica, esistenziale e politica dell'economia, che pure era nata come strumento, cioè come mezzo di produzione di beni e di servizi: "Viviamo ancora in piena apoteosi dell'era economica. Viviamo l'acme dell'onnimercificazione del mondo (anche questa è una conferma della nostra tesi sulla riduzione del mondo a mercato). L'economia non solo si è emancipata dalla politica e dalla morale, ma le ha letteralmente fagocitate. Occupa la totalità dello spazio. Il discorso pubblicitario, che invade tutto, diffonde la visione paneconomica e la spinge fino all'assurdo: pretendendo di dare un senso alla vita, ne rivela la mancanza di senso". Latouche conferma dunque anche la nostra prima tesi: l'economia, trasformatasi in totalità del mondo e delle relazioni, pretende di dare fine e senso a tutto, nonché di imporre certi valori a ogni cosa, comprese la vita umana e le relazioni tra le persone⁵⁶⁵. In realtà, anziché rivelare quel senso, essa lo maschera e lo nasconde, come ha dimostrato Heidegger in "Essere e tempo".

Nel contesto di questo modo economico di concepire se stessi e di vivere i rapporti con l'altro in un "mondo-mercato", le persone credono di essere ciò che possono comprare ed esibire agli altri, sotto l'influenza della pubblicità. *Se l' "essere" si trasforma in "avere", secondo la tesi di Fromm⁵⁶⁶, allora l' "essere umano" si trasforma in risorsa, che "ha il potere" di acquisto, di sedurre e di dominare l'altro per riempire il proprio vuoto. Il senso della vita si riduce*

⁵⁶⁵ Per di più, la visione di Latouche conferma la nostra tesi secondo la quale il marxismo ha costituito una falsa alternativa e un rovesciamento solo apparente, e per questo fallito, rispetto al materialismo economicista del capitalismo (cfr. § 4.4). La ragione di ciò è che Marx stesso, e soprattutto Engels e il naturalismo sovietico che si è ispirato a quest'ultimo, sono rimasti all'interno dell'idolatria produttivista e dunque materialista dello sviluppo.

⁵⁶⁶ Fromm sostiene nel 1976 in « Avere o essere » (Mondadori, Milano, 1982) che secondo l'ideologia capitalista contemporanea l'essenza dell'essere è l'avere : « io sono ciò che ho e ciò che consumo ». L'essere umano è dunque ridotto a ciò che può acquistare, possedere e consumare. Di fronte a questa constatazione, Fromm ricorda il precetto che invita a essere piuttosto che ad avere per apparire. In questo contesto si situano le grandi religioni monoteiste, Gesù e Eckhart, ma anche Buddha e la filosofia marxista. Essere significa crescere, amare, superare la dimensione egoista del proprio io attraverso l'alienazione e verso la donazione che possono farci incontrare gli altri, l'Altro e noi stessi nel senso della trascendenza. Anche S. Francesco d'Assisi chiedeva di poter donare e donarsi, piuttosto che di ricevere. Fromm invita alla fede in ciò che si è piuttosto che al desiderio di possedere e di controllare il mondo, diventando in questo modo schiavi dei propri interessi. Egli esorta a aderire al presente, che è presente e che si dà al presente, piuttosto che alla retorica che ci proietta nei disegni del futuro o nei ricordi del passato. E' questo il senso anche di « La Persuasione e la Rettorica », la tesi di laurea dedicata a Platone dal filosofo goriziano Carlo Michelstaedter, morto suicida prima ancora di sostenerla. Cfr. C. Michelstaedter, « La Persuasione e la Rettorica » (1910), Adelphi, Milano, 1982.

all'obiettivo di approfittarne, sfruttando ogni risorsa disponibile; pertanto gli altri sono unicamente delle risorse funzionali al mio obiettivo di approfittare della mia vita.

Le relazioni umane previste da questo sistema sono delle competizioni tra egoisti, aventi come unico interesse di affermarsi opponendosi all'altro concorrente per apparire vincitori. L'interesse di massa diffuso per le competizioni sportive e per la pornografia⁵⁶⁷ hanno delle ragioni abbastanza vicine: la posta in gioco è quella del potere, del dominio, dell'uso e della sofferenza. Secondo Freud e Horkheimer, adattarsi a questo sistema permette di sopravvivere e di approfittarne; ma il prezzo da pagare è la rimozione del proprio essere, umano e dunque libero. Questo processo di perdita provoca la nevrosi individuale e l'aggressività sociale.

In sintesi potremmo dire che *io vivo per lavorare, lavoro per poter comprare, compro per apparire e per riempire il vuoto di "essere umano" che porto in me. Già Rousseau pensava che le relazioni sociali ci obbligano a rappresentarci agli altri, a offrire loro un'immagine esterna di noi che sia soddisfacente per loro, affinché la nostra persona sia riconosciuta socialmente. Per questo secondo Rousseau l'uomo socializzato sa vivere solo fuori di sé, "nell'opinione degli altri"*⁵⁶⁸.

Le famose tesi di Constant sulla libertà dei Moderni si situano in modo fertile nelle prospettive di Rousseau, di Hegel e di Marx, soprattutto per quanto riguarda la psicologia dell'uomo moderno. Secondo Costant, *"la libertà dei*

⁵⁶⁷ Secondo Horkheimer e Adorno la repressione delle pulsioni e del piacere da parte della ragione strumentale trasforma queste pulsioni e questo bisogno in perversione. La perversione, soprattutto quella sadica, non libera le pulsioni; al contrario, essa tratta la persona dell'altro come un oggetto e uno strumento di piacere, costretto a gridare la sofferenza che il padrone/carnefice non riesce più a riconoscere né a esprimere. Pertanto le perversioni private non fanno che confermare e rinforzare la disciplina totalitaria della sottomissione e dell'utilizzazione della persona che si esercitano e dominano nella sfera pubblica (Horkheimer-Adorno, « Dialettica dell'Illuminismo », op. cit. ; excursus II : *Juliette, o l'Illuminismo e la morale*).

⁵⁶⁸ Rousseau scriveva precisamente : « Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres ». Cfr. J.-J. Rousseau, « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes » (1755), texte établi, présenté et annoté par J. Starobinsky, Gallimard, Paris, 1976. Per questo il metodo fenomenologico si propone di smascherare l'apparenza per rivelare l'essere autentico, mediante una comprensione che interpreti gli esseri attraverso le loro apparenze materiali. Cfr. M. Heidegger, « Essere e tempo », op. cit. §7 a) e c). Per quanto riguarda la tesi di Rousseau, si veda l'interpretazione che ne offre A. Honneth nel suo articolo *Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale*, in : « La société du mépris », op. cit., pagg. 39-100. Questo articolo è una vera e propria analisi della storia degli sviluppi teorici e problematici della filosofia sociale, da Rousseau, che Honneth considera il fondatore di questa disciplina, fino a J. Habermas, R. Rorty e C. Taylor.

*Moderni, è di essere rappresentati*⁵⁶⁹, cioè di scegliere qualcun altro che li rappresenti; si tratta di un piacere poco vivo, perché riguarda la riflessione passiva invece dell'azione. In effetti, per noi la sovranità politica è l'esercizio formale di un diritto freddo e incapace di darci gioia, perché la nostra felicità è affidata a tutto ciò che è rappresentato dal commercio, dalla comunicazione e dalla "vita privata". Vediamo emergere ancora una volta *la potenza subdola della trasformazione liberale dell'economia in fine dell'esistenza umana, la quale fa sì che l'uomo moderno trovi la sua felicità nella sua libertà individuale ed economica, cioè nella sua vita privata e nelle sue proprietà private, vendibili in un libero mercato, piuttosto che nel desiderio politico e sociale di essere con gli altri. In questo modo, rivendicando l'uguaglianza civile, l'uomo moderno comincia a vivere l'uguaglianza economica e sociale come un freno al suo sviluppo*; alla base di questa percezione è l'ambiguità e la mancanza di discernimento tra ciò che è dell'ordine del liberalismo economico e ciò che non lo è, e che potrebbe essere definito come culturale o spirituale⁵⁷⁰.

Per quanto riguarda la psicologia dell'uomo antico e dell'uomo moderno, Costant sostiene che l'uomo antico era capace di avere una convinzione intera su tutto, una convinzione giovane ed entusiasta, capace di agire e di rischiare per le sue convinzioni. Al contrario l'uomo moderno sta sempre ad osservare se stesso e a riflettere sulla sua vita, a dubitare e a sospettare che una certa realtà data sia illusoria o apparente. Questo comportamento riflesso uccide l'entusiasmo, la convinzione e l'azione. Per questo Costant definisce l'uomo moderno più vecchio dell'uomo antico, un uomo molle e oscillante, privo di sincerità verso se stesso e gli altri, come un demagogo. Rousseau sosteneva che l'uomo moderno e socializzato sa vivere unicamente fuori di sé, "nell'opinione degli altri", ai quali si rappresenta per essere riconosciuto socialmente. *Secondo Costant il sistema rappresentativo moderno è appunto il riflesso politico dei nostri dubbi e del nostro scetticismo psicologico*⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ B. Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », op. cit.

⁵⁷⁰ Dobbiamo riprendere qui un concetto già trattato, cioè che il sistema capitalista e l'economia di mercato sono in grado di produrre dei bisogni di consumo secondo l'interesse egoista dell'individuo di evitare l'uguaglianza materiale. Secondo l'idealismo marxista, al contrario, l'individuo esprime la sua personalità e le sue differenze nelle (e mediante le) forme della sua coscienza, e non mediante i beni materiali né mediante la sua apparenza. Dunque i beni materiali devono essere ugualmente distribuiti (e redistribuiti). E' questo il caso delle condizioni di partenza che rendono possibile l'educazione scolastica o l'assistenza sanitaria, rispetto alle quali la povertà costituisce una condizione di differenza e una forma di discriminazione. L'uguaglianza riguarda dunque in primo luogo le condizioni che garantiscono i diritti all'educazione e alla salute, e quindi la loro gratuità. Pertanto non si tratta di una standardizzazione delle personalità e dei loro comportamenti, bensì di qualcosa di molto vicino a ciò che definiamo oggi come le pari opportunità.

⁵⁷¹ Quest'ambiguità sarebbe sufficiente a renderci « modernamente sospetta » ogni opposizione troppo netta tra le società e le mentalità che chiamiamo « tradizionali » e la nostra. Le società antiche hanno prodotto ed espresso a tutti i livelli un potenziale critico e

4.17 I paradossi del capitalismo neoliberale “in rete” secondo A. Honneth e M. Hartmann.

La trasformazione e il rovesciamento ideologico della realizzazione di sé dell'individuo, dell'uguaglianza civile o giuridica, della performance e dell'« amore romantico »

In questo paragrafo presenteremo una sintesi dell'attuale programma di ricerca della Scuola di Francoforte, elaborato da Axel Honneth e Martin Hartmann e pubblicato nell'opera citata « La società del disprezzo. Verso una nuova Teoria critica ». L'articolo si intitola appunto *I paradossi del capitalismo : un programma di ricerca*. Integreremo inoltre alcune parti dell'articolo *Capitalismo e realizzazione di sé : i paradossi dell'individuazione*, compreso nel testo in questione⁵⁷², perchè entrambi gli scritti contribuiscono notevolmente alla comprensione delle strutture del nostro sistema socio-economico attuale e delle sue potenzialità patogenetiche, sia sul piano sociale che su quello psicologico.

Secondo Marx il problema del capitalismo era che la struttura economica fondata sullo sfruttamento produce una frattura sociale tra le classi, e che la reificazione degli esseri umani causa in essi uno stato di alienazione psicologica. Secondo Honneth, *il capitalismo nella sua fase neoliberale sta sviluppando e trasformando certi ideali e valori fino a rovesciarli in modo paradossale*.

spesso eversivo che nutre ancora oggi la nostra cultura ; basti pensare alle tragedie di Edipo e di Antigone, fino alla società romana, che ha concepito un partito e delle istituzioni destinati a difendere i diritti delle classi più popolari e vulnerabili. Peraltro non dovremmo mai dimenticare che *lo sviluppo della nostra civiltà può essere letto come una storia di aggressioni di altre popolazioni più deboli, e questo a partire dall'impero romano, attraverso le crociate e le colonizzazioni dell'America, dell'Africa (ricordiamo che la tratta degli schiavi dall'Africa agli Stati Uniti ha riguardato almeno otto milioni di esseri umani, escludendo i morti) e dell'Asia tra il 1500 e il 1930 (una prima forma di globalizzazione?), fino all'esplosione dei due conflitti più mortiferi della storia umana, che hanno causato da soli più di sessanta milioni di morti e generato molteplici genocidi*. Per di più i nostri sistemi politici ed economici hanno spesso realizzato le condizioni che hanno reso inapplicabili quei diritti che loro stessi hanno proclamato. Una frase potrebbe servire da provocazione a coloro che sostengono, anche inconsciamente, la tesi della « nostra superiorità occidentale ». Il grande orientalista Giuseppe Tucci scriveva che « il Giappone è un paese moderno, ma non occidentalizzato », per stigmatizzare la nostra categoria mentale che si appropria di ogni forma di modernità. Il problema dell'universalità dei diritti dell'uomo non riguarda solo la sua contabilità con il pluralismo culturale degli altri, come sostiene D. Lochak; questo problema riguarda anche la nostra capacità di pensare criticamente alla nostra società ma rispetto a quella degli altri, che noi sottovalutiamo spesso ben prima di conoscerla. Cfr. D. Lochak, “Les droits de l'homme”, La Découverte, Paris, 2002.

⁵⁷² A. Honneth - M. Hartmann, *I paradossi del capitalismo : un programma di ricerca*, in: “La société du mépris” (2004), op. cit.; pagg. 275-304 del testo citato nella traduzione francese; A. Honneth, *Capitalismo e realizzazione di sé : i paradossi dell'individuazione* (2002), in: “La société du mépris” (2004), op. cit.; pagg. 305-324.

Questo processo di travisamento provoca secondo lui la desolidarizzazione. Il sistema economico capitalista realizza questo processo in quattro ambiti che rappresentano contemporaneamente delle forme di riconoscimento e dei valori, capaci di esigere certe trasformazioni della realtà sociale nel senso di un'ideale regolatore; si tratta di quel "Sollen" che giunge a Marx attraverso Hegel, ma che ha la sua fonte nella morale kantiana, la quale differenzia l'ideale regolatore della ragione rispetto alla funzione trascendentale costitutiva dei concetti dell'intelletto. Questo processo di trasformazione e di rovesciamento descritto da Honneth ci sembra confermare la nostra tesi sulle "trasformazioni riduttrici" attuate dall'ideologia liberale propria del sistema economico e sociale capitalista; è evidente che la prospettiva di Honneth e le nostre teorie debbono molto ai concetti hegeliani e marxisti di alienazione e di reificazione.

Secondo Honneth i quattro ambiti in questione sono i seguenti:

- a) *l'individualismo*, che permette all'individuo di sperimentare e di riconoscere la sua autonomia,
- a) *l'uguaglianza civile o giuridica*, secondo grande principio della rivoluzione francese, che permette all'individuo di essere riconosciuto come appartenente alla comunità sociale, cioè come un eguale tra gli eguali,
- a) *la performance*, che riconosce il contributo dell'individuo alla riproduzione della società mediante il suo lavoro ; questo riconoscimento frutta all'individuo la stima sociale e un certo salario, che è la forma economica del riconoscimento stesso,
- a) *la trasformazione dell'amore romanticamente inteso* in una tendenza consumista, che permetterebbe di evadere o di superare emozionalmente gli obblighi e i calcoli quotidiani.

Secondo Honneth, « più lo Stato è in grado di interpretare e di canalizzare le tendenze all'accumulazione di capitali mediante una politica economica e sociale regolatrice, maggiori saranno le chances », per le persone e per i gruppi sociali, di basarsi sul potenziale morale dei quattro ambiti descritti, e eventualmente di imporne istituzionalmente il significato morale. Per quanto riguarda l'ambito dell'individuo, *lo Stato sociale in vigore in Europa nei decenni precedenti ha aumentato il tempo libero e la disponibilità economica, allargando così anche le possibilità inerenti alla sfera relazionale amorosa*. In effetti, l'aumento e la parificazione dei salari per i due sessi ha liberato la relazione amorosa dalle funzioni di controllo sociale e di protezione : oramai si sceglie il partner in funzione dei propri sentimenti intimi, perlomeno di quelli coscienti. L'individuo ha potuto dunque scoprire la sua identità e realizzarsi sperimentando forme di vita molteplici e differenti, al fine di poter trovare e scegliere quella che lo realizza in modo più « autentico ». Secondo G. Simmel⁵⁷³

⁵⁷³ G. Simmel, *Individualismus*, in « Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl », Suhrkamp, 1983, pagg. 267-274.

la diversificazione dei percorsi personali della vita non sviluppa in quanto tale nè la libertà nè l'autonomia personale dell'individuo, perchè si è liberi solo con gli altri. Ora, *la moltiplicazione e la diversificazione inscritte nell'individuazione dei percorsi personali conducono spesso all'indifferenza reciproca, all'isolamento e all'anonimato. Il paradosso della differenziazione è dunque di poter causare e produrre un'indifferenza capace di occuparsi esclusivamente della centralità di sè e dei propri interessi, indipendentemente dagli altri. Simmel conclude che l'autonomizzazione degli individui implica spesso la loro atomizzazione, cioè l'isolamento nella solitudine.*

Secondo il filosofo canadese Charles Taylor, l'ideale romantico di autenticità ha perduto la sua componente dialogica e sociale, è diventato una ricerca egocentrica di sè, e questa trasformazione è stata sollecitata e certamente strumentalizzata dal capitalismo, che si è appropriato della scoperta di un « sè » autentico per commercializzarlo e trasformarlo in una condizione d'impiego⁵⁷⁴. *Honneth riprende quest'idea e sostiene che le aspirazioni alla realizzazione di sè sono state integrate dal sistema socio-economico capitalista, il quale ha trasformato la loro finalità iniziale di emancipazione e di autenticità in un'ideologia legittimatrice del sistema. Questa trasformazione/perversione ha provocato delle psicopatologie sociali quali le nevrosi e soprattutto la depressione ; esse sono legate innanzitutto a sentimenti di vuoto, d'inutilità e di frustrazione, ma anche a sentimenti di impotenza (riflesso dello stato funzionale), di solitudine (riflesso dello stato egoista) e di disperazione (riflesso dello stato competitivo). Si tratta di un'ulteriore conferma delle previsioni di Fromm in « Escape from Freedom » (1941)⁵⁷⁵. Simmel stesso aveva intuito nella sua « Filosofia del denaro »⁵⁷⁶ che « il contadino ha certo guadagnato la libertà, ma una libertà che lo libera *da* qualcosa, invece di liberarlo *per* qualcosa » ; come abbiamo notato a proposito dei principi giuridici della rivoluzione francese, si tratta della libertà negativa e formale assolutamente priva di un contenuto e di un senso determinanti. Questa forma di libertà dispone l'individuo all'inconsistenza e alla vacuità, esposte continuamente alle pulsioni del capriccio e della seduzione, delle quali il sistema capitalista ha sempre mostrato di saper approfittare in modo vitale per nutrire le sue energie. Abbandonati i suoi dei, l'uomo è ormai libero di idolatrare qualunque valore passeggero, conclude Simmel facendo risuonare la « morte di Dio » di Nietzsche e Heidegger.*

L'analisi della « rivoluzione neoliberale » che Honneth presenta in quest'articolo parte dalla considerazione che il capitalismo non è solo un sistema economico che funziona secondo le sue leggi, ma è anche « un sistema sociale,

⁵⁷⁴ C. Taylor, « Le Malaise de la modernité » (1999), Cerf, Paris, 2002.

⁵⁷⁵ E. Fromm, « Fuga dalla libertà » (1941), Comunità, Milano, 1970.

⁵⁷⁶ G. Simmel, « Filosofia del denaro » (1900), UTET, Torino, 2003.

che condanna le istituzioni sociali e politiche ad adattarsi alle mutazioni delle strutture economiche ». Lo studioso tedesco definisce come rivoluzione neoliberale la fase occidentale attuale, caratterizzata secondo lui da alcuni fenomeni principali. In primo luogo l'indebolimento dello Stato sociale e dei legami culturali tra le differenti classi sociali ; in secondo luogo l'internazionalizzazione dei flussi finanziari ; in terzo luogo lo sviluppo di un « capitalismo di azionariato », incurante degli interessi dei lavoratori, dello Stato, dei consumatori e delle banche. Ciò che Max Weber definiva come lo spirito calvinista del capitalismo avrebbe volto la sua orientazione dalla grande industria degli anni Trenta e Sessanta all'attuale « capitalismo per progetti ». *Esso esige dai suoi impiegati un impegno personale forte e flessibile investito nei progetti, competenze relazionali per iscriversi nelle reti comunicative (il « networking »), e infine i valori personali dell'autonomia, dell'affidabilità e del senso di responsabilità⁵⁷⁷. La logica sottesa a queste esigenze consiste nel fatto che non ci si aspetta più che l'impiegato si adatti alle gerarchie dell'impresa, ma piuttosto che « egli utilizzi in modo personalmente responsabile le sue competenze e le sue risorse emozionali al servizio di progetti individualizzati ».* In questo modo il lavoratore salariato diventa l'imprenditore di se stesso, motivato dalla sua stessa individualità a essere efficiente.

Secondo Honneth, questo « capitalismo in rete » e i suoi modelli sono i principali responsabili del processo di dissoluzione delle forme di solidarietà sociale al giorno d'oggi. Questo capitalismo azionario, flessibile e disorganizzato rovescia le conquiste sociali e giuridiche e i valori morali dei quattro ambiti presentati all'inizio. Ecco come avverrebbe questo doppio processo di rovesciamento e di dissoluzione :

- criticando lo Stato sociale come « limitativo », il capitalismo attuale si presenta come modernizzatore e trasforma a suo modo le conquiste e i principi dello Stato sociale, imponendo la subordinazione della società ai fini dell'economia, come abbiamo mostrato nei precedenti paragrafi di questa ricerca ;
- questo processo di subordinazione causa dei processi di trasformazione paradossali e problematici ; ad esempio, l'« imprenditore di se stesso » è portato a percepire e a concepire le contraddizioni del capitalismo come se fossero provocate sempre e continuamente dallo Stato sociale, cioè da un capro espiatorio che ha cessato di esistere con le sue colpe (o piuttosto con i suoi valori) da almeno quindici anni ; questa strategia è confermata dalla frequenza con cui in molti paesi si imputano le crisi al comunismo, cioè a un sistema che ha cessato di esistere da vent'anni.

Facendo indirettamente ricorso alla nozione marxista di reificazione, Honneth sostiene essenzialmente che l'obbligo da parte del capitalismo di « valorizzare » in generale, cioè tutto e tutti, trasforma in senso paradossale il senso e i valori

⁵⁷⁷ L. Boltanski, E. Chiapello, « Le Nouvel Esprit du capitalisme », Gallimard, Paris, 1999 ; p.15.

dell'individualismo, del diritto e dell'uguaglianza, della performance e dell'amore. Si tratta di una trasformazione paradossale perchè, se inizialmente il capitalismo sembrerebbe valorizzare questi valori, in realtà li rovescia e falsa la loro reale intenzione emancipatrice e progressista, servendosi di reazioni funzionali al profitto commerciale e finanziario. Inoltre questi paradossi toccano le classi abbienti di cittadini che si concepiscono come « individui », la qual cosa rende impossibile ogni forma di coscienza teorica e di solidarietà « di classe » in senso marxista. A questo punto Honneth analizza i modi in cui il sistema capitalista trasferisce le sue contraddizioni paradossali nei quattro ambiti non economici evocati all'inizio di questo paragrafo.

a) *L'individualismo e la « dissoluzione di ogni solidarietà sociale »*

Pur sostenendo ufficialmente di promuovere l'autonomia dell'individuo « personalmente responsabile dei progetti », in realtà il capitalismo disciplina e destabilizza l'autonomia del cittadino, basti pensare al lavoro interinario. L'effetto ultimo di tutto questo è secondo Honneth « la dissoluzione di ogni solidarietà sociale ». *L'economizzazione capitalista della vita e del suo senso ha trasformato in esigenza di qualificazione e di comportamento l'individualismo romantico, che sviluppava la facoltà di esistere liberamente. Imporre la concezione del lavoro in quanto « realizzazione di se stessi » ha permesso di smantellare il sistema delle garanzie sociali invocando il principio della « flessibilità », cioè dell'instabilità. L'esigenza di qualificazioni e performance ha permesso di giustificare e promuovere l'instabilità biografica dell'individuo pubblicizzandola come un valore della sua affermazione professionale o come una condizione rispettabile per fare carriera.* In questo modo si stanno dissolvendo i legami familiari e di amicizia, in un processo generale di desolidarizzazione. Dover adattare la propria esistenza al lavoro pesa fortemente sulla vita affettiva e familiare.

Il comunismo è stato a lungo accusato per motivi astrattamente ideologici di aver dissolto la famiglia occidentale ; oggi possiamo e dovremmo accorgerci di quale ideologia abbia provocato realmente questa dissoluzione. Il titolo di un libro della sociologa Arlie Russell Hochschild è estremamente eloquente al riguardo : « The Time Bind. When Work Becomes Home and Home Becomes Work »⁵⁷⁸. Come indica il titolo, investire le proprie risorse e competenze emozionali e comunicative in obiettivi professionali diminuisce la percezione della separazione e dei limiti tra la sfera privata e quella professionale. In questo modo la razionalità economica « colonizza » il mondo vissuto, soprattutto quello affettivo ed emotivo. Naturalmente il sistema capitalista pubblicizza esattamente il contrario, cioè che l'attività economica « sarebbe alimentata » dal mondo emotivo della persona e anzi la realizzerebbe: l'uso continuo di termini quali

⁵⁷⁸ A. Russell Hochschild, « The Time Bind. When Work Becomes Home and Home Becomes Work », Metropolitan Books, NY, 1997.

« passione, coraggio, sacrificio ed energia » rivelano un vero cortocircuito confusionale e invasivo tra le emozioni, l'economia e lo sport, cioè tra la competizione e le prestazioni. Ma la realtà nascosta sotto le buone dichiarazioni d'intenti del sistema appare chiaramente se consideriamo che un libro recente di una « psicologa » britannica sostiene l'opportunità di concepire i rapporti tra genitori e figli come quelli tra l'imprenditore e i suoi dipendenti, cioè secondo una logica d'impresa. Su un piano ancora più diffuso e visibile, molte scuole americane hanno cominciato a « pagare la prestazione » agli scolari per ogni voto positivo e a marzo 2009 un'istituzione scolastica di Zurigo ha ripreso quest'idea. Il capitalismo in rete integra e confonde in un miscuglio le relazioni d'amicizia e quelle d'interesse strumentale in generale, e la personalizzazione del lavoro e l'adattamento professionale della persona in particolare. Questo miscuglio strumentale si esprime nei luoghi comuni dei giovani e degli adulti, ad esempio : « L'importante è la passione e avere degli obiettivi, così si fa profitto ».

Il capitalismo trasforma il senso emancipatore iniziale dell'ideale di autenticità in uno strumento che legittima le relazioni di valorizzazione. Il capitalismo flessibile non ha alcuna memoria dei meriti passati, ma solo delle competenze attualmente disponibili in loco. Ciò gli permette di giustificare l'instabilità voluta delle gerarchie presentandola come « un valore democratico ed egualitario ». In questo modo vengono costruite delle reputazioni locali che provocano l'insicurezza del loro valore sociale da parte degli individui ; a questo punto sono inevitabili e comprensibili la competizione e l'aggressività, cioè la recrudescenza di quelle « lotte per il riconoscimento » di matrice hegeliana che sono alla base della filosofia sociale di Honneth fin dalla sua tesi di abilitazione del 1992, intitolata appunto « Kampf um Anerkennung »⁵⁷⁹.

b) L'uguaglianza civile o giuridica e l' « iperresponsabilizzazione ».

Honneth sostiene che fino agli anni Ottanta lo Stato riconosceva il diritto sociale a un salario minimo indipendentemente dal valore di mercato dei lavoratori. Questo riconoscimento dipendeva innanzitutto dal fatto di concepire il diritto in questione come la condizione materiale minima per garantire l'esercizio dei diritti civili e politici, e dunque per allargare l'autonomia ed evitare la discriminazione delle fasce sociali meno abbienti. Si trattava dunque di garantire la condizione materiale di una partecipazione ai diritti civili e politici improntata all'uguaglianza ; questa concezione implicava indirettamente l'ammissione delle disegualianze sociali iniziali. Secondo Honneth, il mancato riconoscimento del « diritto » in senso forte alle prestazioni dello Stato sociale rischia continuamente di provocare il ricorso a sostegni paternalisti e arbitrari, che rappresentano la reale alternativa all' « assistenzialismo del welfare » spesso criticato dalle destre liberali. *La stessa responsabilizzazione dell'individuo,*

⁵⁷⁹ A. Honneth, « La lotta per il riconoscimento », op. cit.

originariamente emancipatrice, può essere trasformata in un imperativo paradossale ; ignorando o trascurando intenzionalmente le condizioni psicologiche e il contesto sociale e materiale nei quali si iscrive la responsabilità di un certo individuo, è sempre possibile « responsabilizzare la persona » di ciò di cui essa non è responsabile, caricando così sulle sue spalle il peso della colpa, della quale la responsabilità può essere l'anticamera, soprattutto nel caso di persone che non godono della sanità mentale.

Per Honneth lo sfondo di queste difficoltà paradossali è il fatto che *la nostra società non si rappresenta più come una comunità politica o culturale, bensì come una società in rete che concepisce le sue performance, cioè i suoi successi o fallimenti, in modo esclusivamente individuale.* Pertanto sull'individuo viene a pesare l'imperativo paradossale di una responsabilità dovuta e vincolante ; riprendendo un'idea di Alain Ehrenberg, Honneth la definisce come *l'« iperresponsabilizzazione » dell'individuo da parte del Super-io (nel senso freudiano), esercitata per mezzo delle esigenze del sistema economico capitalista.* La pressione di questo sovraccarico di responsabilità sarebbe alla base dei sentimenti d'impotenza o d'insufficienza dei soggetti di fronte alle performance richieste dal sistema descritto. Ehrenberg sostiene che la malattia psichica attuale è la depressione di un uomo che pensa e sente di « non essere stato all'altezza »⁵⁸⁰.

c) Il profitto delle prestazioni come unico criterio per giudicare il valore del lavoro e di colui che lo esegue (reificazione), e dunque per giustificare le disuguaglianze sociali.

Mentre nelle società feudali la divisione sociale del lavoro e degli statuti si fondava sulla nascita, le società industriali hanno applicato dei criteri universali quali la professionalizzazione dello statuto sociale in base all'impegno e alla performance. Dunque il principio della performance ha mostrato in primis il suo contenuto emancipatore, significando che lo sforzo è l'unica condizione del successo e dunque egalizzando le opportunità per acquisire un certo statuto sociale. Questo principio ha consentito di superare l'organizzazione e la gestione di tipo familiare e paternalista e il ruolo della proprietà fondiaria, annesso allo status aristocratico fin dall'antichità, fino a giungere all'organizzazione economica moderna, fondata su un management impersonale. Nella realtà, *l'uguaglianza assoluta delle opportunità nel contesto della concorrenza di mercato si è rivelata illusoria. Inoltre il principio della performance serve spesso come base ideologica per giustificare le disuguaglianze sociali e per opporsi ai modelli alternativi di produzione e alla redistribuzione sociale della ricchezza, che l'economista liberale von Hayek ha definito come « il miraggio della giustizia sociale ».* D'altra parte, John Rawls ha dedicato buona parte della

⁵⁸⁰ Alain Ehrenberg, « La Fatigue d'être soi. Dépression et société », Odile Jacob, Paris, 1999, p.16.

sua « Teoria della giustizia » (1971)⁵⁸¹ a definire e fondare proprio i principi dell'equità e della differenza, il cui equilibrio costituisce per lui la garanzia principale della giustizia in senso sociale e politico.

Honneth sostiene che attualmente il principio della performance contraddice il suo contenuto originario di emancipazione e di uguaglianza. Il successo sul mercato è diventato l'unico criterio di valutazione delle prestazioni, del valore e del merito del lavoratore rispetto al suo salario. Oggi la domanda posta al concessionario di automobili e allo scrittore di romanzi e poesie è la stessa : « Quanto ha venduto ? » Se non hanno venduto abbastanza si sentono in dovere di giustificarlo, cioè di giustificare se stessi di fronte al pubblico in merito al valore della loro prestazione commerciale o estetica. Secondo il mercato il risultato, cioè i profitti, giustifica ogni metodo per raggiungerli ; in questo modo il fine economico giustifica i mezzi umani, e si giunge a una nozione mercantile e commerciale dei criteri della distribuzione dei beni e dunque della giustizia distributiva⁵⁸². *Considerare il profitto l'unico criterio per giudicare le prestazioni, cioè il valore del lavoro e di colui che lo esegue, rappresenta l'ultima versione del concetto marxista di « reificazione »*. Per Honneth la prima conseguenza di questa trasformazione è la destabilizzazione del valore e dello statuto delle prestazioni, e dunque la difficoltà del lavoratore a riconoscere e a far riconoscere obiettivamente le sue competenze e a costruirsi una certa reputazione. Data la labilità del confine tra la sfera professionale e quella personale, l'incertezza dell'individuo sul valore delle sue « prestazioni » diventa quasi inevitabilmente mancanza di fiducia, dubbio e disperazione sul valore della propria persona, strutturalmente confuso con la sua dignità proprio in forza della teoria marxista della reificazione e dell'alienazione. Non a caso il termine tedesco della disperazione, « verzweifeln », contiene in sé il dubbio (Zweifel), costruito a sua volta sull'ambiguità della dualità e della doppiezza, presente già nel termine greco della « diplomazia ».

d) *L'amore romantico e la sua obiettivazione commerciale secondo il criterio del calcolo d'utilità per l'individuo.*

« Alle soglie del diciannovesimo secolo, la rappresentazione romantica dell'amore come passione opposta al mondo strumentale delle relazioni economiche di scambio è sempre stata un'emanazione tipica dell'illusione culturale borghese », cioè proprio della classe sociale che aveva prodotto quel mondo economico e strumentale, spesso reificante e alienante. Qui Honneth riprende la tesi che il critico letterario e filosofo marxista G. Lukacs ha trovato nella filosofia idealista di Hegel e applicato alla letteratura romantica, in

⁵⁸¹ J. Rawls, « Teoria della giustizia » (1971), Feltrinelli, Milano, 1982.

⁵⁸² Ricordiamo che nell'epoca del colonialismo le potenze coloniali intensificavano le campagne militari di conquista prima di arrivare ai negoziati, al fine di acquisire il massimo potere di contrattazione nella spartizione dei territori.

particolare a Goethe⁵⁸³. Abbiamo già trattato quest'idea hegeliana ; va però aggiunto che per Honneth la relazione intima della coppia riprende e trasferisce nella modernità certe esperienze antiche o comunque premoderne del sacro. Possiamo pensare alla poesia provenzale e siciliana, ripresa ed elevata nell'opera di Dante, che rappresenta anche il compimento del Dolce Stil Novo ; riprenderemo nella prossima sezione queste concezioni e vedremo che Honneth riprende a sua volta una tesi importante sostenuta da J. Huizinga in « L'autunno del Medio Evo » a proposito delle origini della cultura europea⁵⁸⁴.

Secondo Honneth oggi è in atto un'obiettivazione commerciale dell'amore. I prodotti di consumo vengono utilizzati per tentare di stabilizzare quelle relazioni affettive che il « personalismo professionale » e la stessa economia di consumo hanno invaso e destabilizzato. *Il « capitalismo in rete » esige dagli individui un investimento sempre maggiore in termini di tempo, di mobilità, di responsabilità e d'impegno emotivo ; tutto questo invade, opprime e depaupera la relazione d'amore personale : se tutto è investito nel lavoro per il profitto, cosa ci resta da dare alla persona amata e ai figli in modo gratuito, cioè « per amore » ? Il nuovo spirito del capitalismo « trasferisce la sua rappresentazione imprenditoriale di un'agire calcolatore in seno al rapporto con se stessi » ; il modello economico capitalista del calcolo d'utilità e del criterio individuale giunge fino alle relazioni intime, sottoposte alla pianificazione calcolatrice della compatibilità tra una certa relazione d'amore e le esigenze di tempo e di mobilità funzionali alla carriera.* Horkheimer e Adorno hanno già dimostrato la presenza e il ruolo dei rapporti sociali di forza e di sfruttamento perfino nelle perversioni sessuali⁵⁸⁵. Romeo e Giulietta si chiedevano come vivere il loro amore e la loro passione « contro il mondo » delle famiglie e delle convenzioni sociali. I partner attuali sembrano chiedersi piuttosto « Posso realizzarmi professionalmente con te e attraverso di te ? Oppure questa relazione d'amore me lo impedisce ? »

⁵⁸³ Cfr. G. Lukacs, « Goethe e il suo tempo » (1947), La Nuova Italia, Firenze, 1974. Idem, « Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica » (1948), 2 vol., Einaudi, Torino, 1975.

⁵⁸⁴ J. Huizinga, « L'autunno del Medio Evo » (1919), BUR Rizzoli, Milano 1998.

⁵⁸⁵ M. Horkheimer, T. W. Adorno, « Dialettica dell'illuminismo », Einaudi. Cfr. l' « Excursus II : Juliette, o illuminismo e morale ».

4.18 Come siamo arrivati là dove ci troviamo?

Fuggire da sé nella rimozione del fatto che la nostra identità contraddittoria si forma in opposizione agli altri, i quali ci riconoscono mediante degli atti che ci sembrano negativi e distruttori.

Il rischio proiettivo e paranoico della riflessione intesa come sdoppiamento del sé

Secondo Kant il filosofo dovrebbe occuparsi dei rapporti sociali giusti, senza chiedersi come l'individuo possa realizzarsi nella sua vita. Ma è possibile occuparsi delle forme invisibile della giustizia senza chiedersi nel contempo che cosa sia in realtà necessario e desiderabile per la nostra propria vita? Il rischio, se e quando ci si limita al formalismo trascendentale kantiano in nome del rigore, è di dimenticare o di rimuovere il contenuto reale di un'ontologia fondatrice, capace di comprendere le condizioni reali dell'esistenza, al fine di contribuire a trasformarla secondo certe idee. Questa dimenticanza della fondatezza o della rimozione intenzionale è probabilmente la più grave tra le mancanze di rigore. Il tentativo di rifugiarsi nelle nozioni aristoteliche di virtù, di vita buona e di giustizia rappresenta in qualche modo un sintomo dell'angoscia di fronte alla formalità vuota del rispetto kantiano della persona dell'altro come un fine in sé, mentre il nostro sistema è perfettamente capace di produrre, di dedurre, di pervertire e di annientare i valori e il senso delle nostre vite. Neppure le teorie di Honneth sembrano essere completamente al riparo dal rischio di rifugiarsi nella tradizione filosofica⁵⁸⁶. *La vera domanda che*

⁵⁸⁶ Honneth definisce il suo progetto di uno schizzo formale della vita etica già nel titolo di suo articolo : *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, in : « Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie », Suhrkamr, Frankfurt, 2000, pagg. 171-192. Olivier Voirol riassume questo progetto nella sua Prefazione a « La società del disprezzo » di Honneth sottolineando che questa formula teorica ha per fine di evitare « il carattere troppo massiccio dell'etica neoaristotelica incarnata oggi dalla corrente comunitaria e il carattere troppo magro della morale neokantiana, della quale i filosofici politici John Rawls e Jürgen Habermas sono attualmente le espressioni più compiute. Honneth sostiene che solo un'etica formale, universale e oggettiva, che tematizzi le condizioni sociali della realizzazione di sé « senza telos » può superare il problema del relativismo culturale ; mentre tutte le definizioni più o meno metafisiche del contenuto di una finalità che l'uomo dovrebbe realizzare sarebbero necessariamente relative. Ma ci sembra che questa tesi sia tanto impossibile quanto inutile perchè la realizzazione di sé dipende fondamentalmente e necessariamente dal contenuto della sua finalità, come sosteneva Aristotele ; solamente le finalità ontologiche ideali o esistenziali possono costituire la storia della loro realizzazione e la possibilità di riconoscere la differenza tra l'ideale e il reale, tra la natura e il capitale. In effetti Honneth riconosce che non solo Aristotele, ma Hegel e Marx stessi avevano teorizzato e applicato una finalità per misurare la distanza delle condizioni reali rispetto alla finalità ideale. Costruendo i fondamenti della sua proposta etica nell'eccellente articolo *Etica*, contenuto nel « Dizionario di etica e di filosofia morale », Ricoeur riprende le tesi dell'etica eudemonista di Aristotele. La natura razionale dell'uomo si realizza nella virtù, che è l'abitudine di decidere le proprie azioni in base alle proprie preferenze, alle proprie intenzioni

dobbiamo porci è dunque la seguente: come posso diventare ciò e chi io posso essere? Come posso realizzarmi nella mia vita personale e sociale?

Per diventare chi o colui che sono, io dovrei assumere coscienza di me attraverso la mia storia, perché io sono la mia storia e la memoria della mia storia. Ora, questo percorso implica che io faccia esperienza delle mie mancanze e dei miei bisogni, della mia ignoranza e della mia mortalità. Queste esperienze potrebbero condurmi a riconoscere che “io sono un altro rispetto a me”, un essere mortale e cosciente abitato dal suo inconscio, che non è “padrone a casa sua” (Freud). Questa constatazione potrebbe sembrare logicamente innegabile, ma l’esperienza che essa presuppone è troppo angosciante per essere veramente vissuta e accettata. Per questo la nostra emotività la rimuove personalmente e la rifiuta socialmente. Nella seconda parte di questa ricerca abbiamo espresso questo concetto mostrando come la Ragione e la riflessione totali rimuovano la loro propria alterità e mortalità al fine di salvaguardare se stessi; la medicina genetica può essere considerata come un progetto situato in questa preoccupazione di salvaguardia, o meglio di autoconservazione. Per smascherare la logica di questa rimozione, sarà dunque necessario scoprire la storia della presenza dell’altro “a nostra insaputa e a nostro malgrado”.

e dunque in base alla propria volontà capace di ragionare. Ora, se la nostra volontà delibera sui mezzi per realizzare il nostro fine, cioè sulla nostra felicità, allora il compimento della nostra natura razionale nella virtù realizza il nostro bene o la nostra felicità ; ne segue che secondo Aristotele una persona è compiuta, e dunque felice, quando questa persona è diventata chi essa è veramente. Per quanto riguarda l’identità della persona, Ricoeur formula la sua teoria soprattutto in « Sé come un altro ». In quest’opera, egli parte dalla morale kantiana per formulare i due modelli della permanenza temporale dell’individuo e della sua relazione all’altro. Questi modelli, che sono nel contempo dialetticamente indissociabili ma irriducibili l’uno all’altro, possono essere riassunti nel modo seguente. Io sono dotato di un’identità fisica specifica delle mie disposizioni durevoli, la quale mi distingue dalle altre identità. Ma nel contempo io sono la mia identità morale (ipseità), cioè la mia capacità di mantenermi fedele a me stesso attraverso il tempo rispettando la parola data. Sull’affidabilità morale di questo mantenimento si fondano le promesse (soprattutto il matrimonio), i patti, gli accordi e i trattati ; anche sapendo beninteso che la coerenza del mantenimento di sé deve conciliarsi con il rispetto kantiano dell’altro nello scambio delle attese, perchè la preoccupazione di sé è una « figura riflessa della cura dell’altro ». Ricoeur è entrato in dialogo con Honneth al riguardo nell’ultimo libro scritto prima della sua morte, « Percorsi del riconoscimento », soprattutto nel terzo studio, intitolato *Il riconoscimento reciproco*, che discute tra l’altro l’articolo che riassume l’essenziale de « La società del disprezzo » di Honneth, intitolato *La Teoria critica della Scuola di Francoforte e la teoria del riconoscimento*. Cfr. P. Ricoeur, « Parcours de la reconnaissance », Stock, 2004. Traduz. ital. : « Percorsi del riconoscimento », Cortina, Milano, 2005. P. Ricoeur, « Sé come un altro » (1990), Jaka Book, Roma, 2002. A. Honneth, *La Teoria critica della Scuola di Francoforte e la teoria del riconoscimento* (colloquio condotto da O. Voirol con A. Honneth, 2001) ; in : « La société du mépris », op. cit. ; pagg. 151-180.

Ciò che è insopportabile per ciascuno di noi è di accettare che la nostra identità si formi in opposizione agli altri, che ci riconoscono mediante degli atti che ci sembrano negativi e distruttori.

- Abbiamo già mostrato nella terza parte, a proposito delle tesi di Winnicott, che la prima sensazione della quale abbiamo memoria è la percezione di ciò che ci è stato dato da qualcuno, che per noi era un viso e delle mani, un sorriso e delle carezze (o una sensazione di freddezza). Il neonato crede di “essere tutto”, si crede il mondo intero, perché tutto gli è dato per soddisfare i suoi bisogni di essere riconosciuto come desiderato e amato. *Ma* un giorno l’altro – normalmente la madre – gli nega ciò di cui egli avrebbe bisogno e di cui sente la mancanza. *Il rifiuto, cioè la negazione e dunque l’assenza di un oggetto da parte dell’altro mostrano al bambino che egli è solo un Io e che non è tutto, perché ci sono degli altri “Io” che possono opporsi a lui, opponendo un No ai suoi desideri*⁵⁸⁷. Abbiamo già descritto in parte le ricerche di R. Spitz sulla genesi della relazione e della comunicazione tra il neonato e la madre. Secondo lo studioso, a partire dalla fase in cui il bambino comincia a distinguere gli oggetti animati (la madre) da quelli inanimati, egli può entrare in relazione con l’ambiente, caratterizzato dalla presenza di “altri che (gli) dicono *no!*”. *La coscienza di sé appare dunque nella relazione negativa del rifiuto o del divieto da parte dell’altro, cioè della madre e poi degli estranei: l’autocoscienza sorge mediantel/contro “gli altri”, cioè in relazione a quei “non-io” che possono opporsi al “mio io”. A questo punto secondo Spitz la comunicazione comincia a sostituire progressivamente l’azione, separandosi da essa mediante le esperienze frustranti dei ritardi e delle assenze della madre, cioè del differimento della soddisfazione dei bisogni del bambino: “Questa frustrazione trasforma l’azione, che ancora si sta sfogando, nella comparsa della comunicazione”. D’ora in avanti, buona parte degli schemi di comportamento elaborati dal bambino sarà finalizzata al perfezionamento della comunicazione*⁵⁸⁸, *che si configurerà sempre più esplicitamente come la ricerca del riconoscimento di sé da parte degli altri, la quale si esprime quasi sempre come un insieme di relazioni dialettiche di opposizione, di contraddizione e di compromesso conciliatore.*

⁵⁸⁷ Naturalmente il rifiuto non deve superare la generosità di ciò che gli è offerto, perché questa percezione distruggerebbe la fiducia in sé del bambino, fino a generare o provocare in lui un bisogno avido di ricevere e di avere. Al riguardo esiste una letteratura immensa. Testi particolarmente chiari sono quelli del pedopsichiatra Aldo Naouri, ad esempio « Les Pères et les Mères », Odile Jacob, Paris, 2004 ; in questo testo Naouri sostiene tra l’altro che « il padre è colui che dice No ». Questi concetti verranno ripresi e sviluppati all’inizio della quinta parte di questa ricerca.

⁵⁸⁸ R. Spitz, « The First Year of Life : A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations », (chap. IV) ; op. cit. Cfr. anche D. Stern, « The First Relationship : Mother and Infant » ; op. cit.

Abbiamo visto all'inizio della prima parte che già per Platone nel "Simposio" Eros desidera sempre ciò o colui che egli non possiede, ciò di cui egli si sente privato e ciò che egli non è. *Secondo Lacan il desiderio del soggetto è il suo bisogno della presenza dell'oggetto che gli manca; Lacan ritorna a Freud considerando che l'oggetto è perduto e rimane obiettivamente assente a partire della morte del padre simbolico.* Questo concetto della morte aveva permesso a Freud in "Totem e tabù" di spiegare in senso edipico la genesi storica della coscienza morale⁵⁸⁹.

- Secondo Lacan, il bambino si costituisce come un io in-dividuale o indivisibile quando egli si identifica all'immagine ideale (Gestalt) dell'unità del suo corpo riflessa nello specchio: dunque "a un'immagine che lo aliena *da e a se stesso*", la quale gli viene dall'esterno e che introduce la triade dell'altro, dell'io e dell'oggetto del desiderio⁵⁹⁰. Lo specchio mostra che l'identità egotica della riflessione hegeliana è una tappa reale, ma lo è anche la necessità di superarla per la coscienza adulta. Possiamo riassumere il risultato delle due prime tappe del nostro percorso dicendo che "*gli altri si costituiscono in me*", come sosteneva Husserl⁵⁹¹, per due ragioni. La prima è che io mi costituisco come un "Io" mediante l'altro o gli altri Io che possono "dirmi No", che possono oppormi i loro rifiuti opponendosi al mio bisogno di ricevere una donazione che soddisfi i miei desideri. La seconda ragione è che io mi costituisco attraverso un'immagine altra, alienante e riflessa fuori di me.

- Per quanto riguarda le tappe della adolescenza e della giovinezza, è necessario riprendere le tesi di Sartre sull'esistenza e sullo sguardo dell'altro. E' noto che secondo Sartre l'altro è un'esistenza totalmente libera e irriducibile alla mia, capace di limitare e di negare il mio essere libero. *Solo lo sguardo dell'altro può riconoscermi come esistente e libero: ma lo fa ponendo dei limiti alla mia libertà (è il caso dei genitori) e ai miei bisogni (quello di piacere per esempio), o fissandomi nell'etichetta di una definizione, che mi riduce e mi tratta come un oggetto, "bello e buono" o "brutto e cattivo"*⁵⁹². Lo sguardo dell'altro mi fa riconoscere che io sono visto da lui, esposto agli altri e dunque "alienato", secondo l'espressione di Rousseau e di Marx, perché la mia identità rischia di essere continuamente ridotta a un mezzo di identificazione da parte dello sguardo categorizzante dell'altro⁵⁹³. *E' dunque anche per reagire agli altri che io devo disegnare la vita della mia persona e diventare ciò che io sono.* In ogni

⁵⁸⁹ S. Freud, « Totem e tabù », op. cit.

⁵⁹⁰ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio* ; in « Scritti », op. cit., vol. II.

⁵⁹¹ E. Husserl, « Meditazioni cartesiane », op. cit., cap. V.

⁵⁹² J.- P. Sartre, « L'essere e il nulla », op. cit., III, 1, 4.

⁵⁹³ Honneth tratta questo aspetto dello sguardo in quanto « Erkennung » o « Anerkennung » in relazione al concetto kantiano di rispetto nel suo articolo intitolato *Invisibilità : sull'epistemologia del riconoscimento*. L'articolo si trova in « La società del disprezzo », op. cit. ; pagg. 225-244.

caso secondo Sartre le nostre coscienze restano irriducibilmente separate e opposte.

- Per quanto riguarda l'età adulta, abbiamo analizzato nella terza parte della nostra ricerca quella che Hegel considerava essere la lotta mortale delle coscienze per non essere ignorate ed escluse, cioè per essere riconosciute dall'altro nella loro indipendenza e libertà, dato che il loro riconoscimento è la condizione necessaria dell'esperienza e della conoscenza di sé. Nella storia concreta dell'umanità e di ogni individuo, nel mondo militare o professionale, *colui che si dimostra più formato e determinato diventa il padrone, il signore o il proprietario del soggetto che ha rischiato o intrapreso di meno, che deve dunque riconoscere la sua dipendenza rispetto alla libertà superiore dell'altro*⁵⁹⁴. In questo modo l'aristocratico vincitore o il padrone si godono la loro vita da "signori", e ne approfittano grazie al lavoro dei soggetti sottomessi come servi, dai quali dipendono a loro volta⁵⁹⁵. Sartre apprezza il fatto che per Hegel l'altro si mostri necessario a rendere possibile l'esperienza dialogica che l'io fa di sé e che lo costituisce; un'esperienza compiuta di fronte all'altro e in sua presenza, dunque necessariamente plurale e non monologica. Nel linguaggio sartriano, questo si traduce nel fatto che io sono un essere per sé solamente attraverso l'altro: "è dunque nel mio cuore che l'altro mi penetra". Possiamo considerare questa frase di Sartre come una sorta di incarnazione esistenziale della tesi fenomenologica (e molto più sobria) di Husserl sull'intersoggettività: "gli altri si costituiscono in me".

La teoria hegeliana del riconoscimento delle coscienze sembra servire perfettamente ad argomentare la nostra tesi, secondo la quale la nostra identità si forma in opposizione agli altri. Eppure, se vogliamo essere teoreticamente onesti, non dobbiamo nascondere che essa pone dei problemi di ordine fenomenologico, almeno per quanto riguarda l'economia interna di ciò che Kant e Hegel chiamavano "objektives Denken". La teoria di Hegel dimostra che *l'altro è un'alterità che mi nega; in questo modo, egli è il mezzo necessario che mi permette di riconoscere la mia propria coscienza di me come l'essenziale del mio essere*. In altri termini, l'altro mi obbliga a riconoscere che l'identità, cioè la consistenza ontologica del mio essere, è la coscienza ideale e idealista che io ho

⁵⁹⁴ Cfr. Hegel, « Fenomenologia dello spirito », op. cit. ; sezione II (« Autocoscienza »), la dialettica servo-padrone. Cfr. K. Marx, « Manoscritti economico filosofici del 1844 », op. cit., *Il lavoro alienato* (ultimo capitolo del primo manoscritto).

⁵⁹⁵ Potremmo pensare al fatto che la ricchezza economica dell'occidente vive oggi soprattutto del lavoro delocalizzato del resto del mondo. Secondo Hegel e Marx, è proprio la condizione inumana e ingiusta del lavoro che permette/obbliga la persona sottomessa a riconoscersi, a prendere coscienza del suo « essere umano », a sperimentare la sua possibilità di essere un individuo libero con gli altri e capace di immaginare e di rivendicare un trattamento umano e giusto. Alla lunga, non è veramente possibile sfruttare una persona né una società che non lo permettano, e che proprio per questo possono diventare « vittime consenzienti » e responsabili della loro situazione servile.

di me. Ora, il rischio dal punto di vista fenomenologico è che il riconoscimento reciproco del padrone e del servo – figure storiche di questa lotta – si riduca a uno sdoppiamento della coscienza di sé. Se così fosse, il “chi” dell’altro si ridurrebbe a nessuno, o al massimo alla mia stessa persona; la teoria freudiana della traslazione in quanto proiezione paranoica di sé dimostrerebbe allora la sua efficacia, aprendo la possibilità di discernere tra

- la possibilità data all’esistente di comprendersi e di “progettarsi” nel senso heideggeriano, essendo al mondo con gli altri e di fronte agli altri, anche se esposto o alienato,

- e, d’altra parte il rischio temibile di utilizzare la persona dell’altro come uno sdoppiamento della propria coscienza, al fine di progettare in lui o in esso in modo inconscio le componenti pulsionali inaccettabili per l’io.

Horkheimer e Adorno hanno mostrato, nello scritto sull’antisemitismo che abbiamo analizzato nella terza parte di questa ricerca⁵⁹⁶, che questo meccanismo di funzionamento è alla base dei comportamenti razzisti, dei quali l’antisemitismo è stato l’esempio più aberrante nella storia umana, anche se non certo l’unico.

Durante l’età adulta e verso la fine della vita *le esperienze personali della passione amorosa o della malattia potrebbero dimostrare che io mi ritrovo esposto alla perdita di me stesso nella follia o nella morte, e che ignoro il mio destino, la mia essenza e la mia origine. È a questo punto che io potrei riconoscere l’altro (già) in me, riconoscermi negli altri e nelle nostre sofferenze comuni, in modo da sentire in me ogni torto fatto a loro, secondo l’idea di giustizia sviluppata da “Che” Guevara⁵⁹⁷. Potrei scoprire e diventare chi io sono accogliendo l’altro in me, senza addomesticarlo alla mia immagine e al mio uso. Ma per questo io dovrei riconoscere che la mia identità è altra e contraddittoria, esposta alle relazioni e dunque profondamente fragile: accettarla per accettarmi è per me troppo angosciante. Per questo preferisco fuggire da me, dalla mia libertà e responsabilità, e rifugiarmi nel mondo per rimuovere la mia angoscia⁵⁹⁸. Secondo Heidegger, l’essere umano è angosciato*

⁵⁹⁶ M. Horkheimer – T. W. Adorno, “Dialettica dell’illuminismo”, op. cit.; cfr. il sesto e ultimo studio che costituisce l’opera, intitolato *Elementi dell’antisemitismo. Limiti dell’illuminismo* (pagg.182- 223 della traduzione italiana).

⁵⁹⁷ Questa forma di riconoscimento empatico e percettivo potrebbe essere una base fenomenologica della solidarietà verso l’altro, differente non solo dall’egoismo ma anche dalla perdita sacrificale di sé nell’altro : un rischio presente nell’eros e soprattutto nella carità. In questo senso questa forma di riconoscimento può spiegare l’affermazione di « Che » Guevara, che considerava rivoluzionario colui che viveva e sentiva ogni ingiustizia commessa su un’altra persona, in qualunque parte del mondo, come un’ingiustizia commessa contro la propria persona.

⁵⁹⁸ Tratteremo specificamente il concetto di rimozione alla fine di questa sezione (§ 4.37), nel contesto dell’esposizione dei capisaldi della psicoanalisi di Freud. In generale, la rimozione è l’operazione mediante la quale il soggetto cerca di respingere o di mantenere nell’inconscio

dal suo nulla, cioè dalla nullità fondamentale e abissale del suo essere mortale: è questo l'inaccettabile per eccellenza, che merita sempre di essere rimosso, a qualunque costo e a qualunque prezzo. In questo modo, per allontanare il mio altro o la mia nullità possibile, ho rimosso la mia persona: io ho rinunciato a me.

4.19 Le strutture dell'alienazione morale, il riconoscimento dell'“organizzazione tecnologica del potere” e della rimozione, e la lotta per l'emancipazione.

Riconoscere l'altro come un fine significa superare se stessi

Questa (non-)decisione, passiva e incosciente, di rinunciare a sé nella rimozione rende progressivamente possibile l'abdicazione a sé della comunità stessa: è questa l'alienazione sociale (Sartre parlava piuttosto di “nevrosi collettiva”). Il fatto che ogni individuo rinunci a diventare se stesso con gli altri non lo aliena solo da sé, ma anche dagli altri, dal suo lavoro e dal suo ambiente naturale, come sostenevano Marx e Arendt. Le strutture mediante le quali l'alienazione sociale falsa e perverte le possibilità delle relazioni autentiche sono complesse; esse sono molteplici, ma articolate e organizzate secondo delle logiche coerenti, finalizzate all'autoconservazione del sistema. Il potenziale totalitario di queste strutture rende necessaria un'analisi delle loro logiche, dei loro mezzi e delle loro finalità oggettive.

- L'alienazione si esprime nella reificazione economica e nella riduzione materialista degli esseri – delle persone come delle cose – al loro uso, alla loro funzione e ragione strumentale.

- La ragione funzionale e strumentale non si interessa più a ciò che è vero per l'uomo, ma unicamente al funzionamento tecnico degli strumenti rispetto ai fini imposti dal sistema economico che decide, controlla e domina politicamente (Horkheimer)⁵⁹⁹.

certe rappresentazioni (pensieri, immagini, ricordi) legate a una pulsione, nel caso in cui la soddisfazione di una pulsione rischierebbe di provocare dispiaceri rispetto ad altre esigenze. Si veda soprattutto S. Freud, *La rimozione*, in « Metapsicologia » (1915), scritto apparso nell'ottavo volume delle opere di Freud edito da Bollati Boringhieri, Torino, 1976 ; nel volume, lo scritto *La rimozione* si trova alle pagg. 36-38. Dal canto suo, Heidegger sostiene in « Essere e tempo » (op. cit.) che la rimozione di quest'angoscia è il comportamento della deiezione ; per lui, *il mondo è la negazione dell'angoscia, mentre « l'angoscia (Angst) è il nulla del mondo »*. La prima frase definisce la strategia psicologica della rimozione, la seconda esprime il fatto o la verità ontologica che costituisce l'oggetto della rimozione stessa.

⁵⁹⁹ Il sottotitolo dell'opera più celebre di M. Horkheimer, « Eclipse of the Reason » (1947), è appunto « Critica della ragione strumentale » (Einaudi, Torino, 1969). L'ediz. tedesca del 1967 è « Zur Kritik der instrumentellen Vernunft », Frankfurt am Main, 1967. Dal canto suo, Honneth ha opposto la riconoscenza, cioè il riconoscimento (Anerkennung), alla conoscenza (Erkennung), che strumentalizza la persona dell'altro, nell'articolo *Invisibilità* :

- Pertanto il sapere si riduce a “sapere sfruttare”, cioè alla conoscenza scientifica, che esercita il suo potere nel senso dell’unificazione/manipolazione tecnologica – attualmente anche genetica - e dell’utilizzazione/sfruttamento economico delle risorse materiali e umane.

- *La società alienata, reificata e dunque materialista provoca nell’individuo la solitudine, l’impotenza e la disperazione, che riflettono rispettivamente gli stati egoista, funzionale e competitivo.*

- Di fronte alla disperazione, questo tipo di società esprime e determina nel contempo la fuga da sé dell’individuo; essa può fuggire dalla propria libertà, dalle proprie responsabilità democratiche e dalle proprie frustrazioni, come sosteneva Fromm⁶⁰⁰; essa può obbligare l’individuo a svuotare la propria anima e a venderla alle autorità e ai totalitarismi.

È possibile riconoscere e superare l’alienazione sociale, affinché i soggetti siano riconosciuti nella loro dignità affettiva e personale, sociale e giuridica? È possibile per l’individuo superare la sua fuga e la sua rimozione di sé, riconoscendo che egli deve diventare ciò che egli può essere? Le tradizioni dell’idealismo marxista, della psicoanalisi e dell’ontologia esistenzialista hanno contribuito a riscoprire la libertà e l’ (as)sociabilità dell’individuo.

sull’epistemologia del « riconoscimento » (2006), apparso in « La società del disprezzo », op. cit. ; pagg. 225-244.

⁶⁰⁰ Lo psicoanalista e filosofo Erich Fromm sviluppa in « Fuga dalla libertà » del 1941 (Escape from Freedom, op. cit.) un’analisi della « fuga da sé » che l’uomo realizza all’interno delle società contemporanee e totalitarie. Fromm osserva che il distacco dal legame incestuoso che unisce l’essere umano al corpo naturale e comunitario è necessario alla costituzione della sua identità di individuo libero. Cionondimeno, questo distacco è secondo lui estremamente doloroso, perchè esige che l’individuo assuma i rischi della libertà e il peso della responsabilità. Ora, gli individui o le società per le quali la paura supera il bisogno della libertà non riescono ad abbandonare questo legame incestuoso e rassicurante, la cui funzione di guida essi affidano a un capo (Führer), il quale prende le decisioni al loro posto e conferma il loro bisogno di appartenenza a un’identità biologica, etnica e razziale (Blut und Boden). Il motto nazista « Ein Volk, ein Reich, ein Führer » esprime perfettamente la conservazione di questo legame unico ed incestuoso, arcaico e totale. Per gli individui come per le società, la liberazione e l’elaborazione razionale di questi legami d’aggressività mortifera – ai quali si dovrebbe disobbedire – sono le condizioni costitutive della loro identità, della loro razionalità e capacità di amare, di creare e di produrre delle relazioni, del bene e dei beni. Nella « Psicoanalisi della società contemporanea » del 1955 (op. cit.), Fromm sviluppa quest’analisi rispetto allo stato di solitudine e di alienazione propria della società capitalista. Il distacco necessario dai legami libera qualcosa nell’individuo, ma esso genera anche uno stato di solitudine. Per fuggirne, l’individuo può adottare due opzioni, per così dire ; l’opzione masochista di sottomettersi a un’autorità (il congiunto, il partito o la carriera capitalista, la chiesa o la devozione cieca e dogmatica) ; oppure l’opzione sadica di dominare gli altri in un contesto familiare, militare o professionale. Si tratta evidentemente di forme patologiche e apparenti di relazione, perchè l’unica vera forma di relazione è l’amore, dato che solo l’amore lascia esistere l’altro tale e quale, per come egli è ; solo esso è in grado di conciliare l’unità e la libertà degli individui, e dunque permette loro di creare la loro storia.

Secondo Marx⁶⁰¹, solamente nel suo lavoro la persona può sperimentarsi, conoscere le sue possibilità e realizzarsi. Ora, il capitalismo ha ridotto ogni organismo vivente al suo valore materiale (reificazione) e il lavoratore è stato ridotto a un mezzo di lavoro (strumentalizzazione). *Il sistema economico capitalista ha dunque alienato – nel senso di “allontanato e privato” – l’uomo della possibilità di riconoscere la sua umanità vivente nei prodotti della sua attività. Pertanto l’uomo non può più diventare se stesso, e diventa estraneo a sé e al mondo degli altri.* Se io sono ciò che faccio e detesto ciò che faccio, allora non posso che detestarmi negli altri e attraverso di loro. Questa situazione pone le condizioni e le motivazioni affinché io possa utilizzare la persona dell’altro come uno sdoppiamento della mia propria coscienza, al fine di proiettarvi inconsciamente tutto ciò che io detesto di me e della mia situazione; forse soprattutto il fatto di essermi rassegnato ad essa. Ancora una volta, la tesi freudiana della proiezione paranoica si rivela pertinente.

Ma la legge dell’azione reciproca fonda la possibilità di una reazione politica e di una trasformazione dialettica dell’esistenza sociale a partire dalle condizioni reali e dalle disuguaglianze o disparità socio-economiche, cioè dalla “disuguaglianza strutturale”. Se da una parte le condizioni economiche e sociali hanno reso impossibile una vita umana e cosciente, in questo modo esse hanno prodotto anche le contraddizioni che permettono agli sfruttati di superare la loro situazione. “Superare” significa ri-prendere dialetticamente coscienza del fatto che una realtà disuguale e dunque ingiusta ha un unico diritto: quello di essere trasformata giuridicamente o rovesciata socialmente alla luce degli ideali politici. Secondo il marxista Lukacs⁶⁰², le condizioni di esistenza del proletariato rappresentano il modello della reificazione, e dunque il punto di convergenza nel quale la presa di coscienza del soggetto può spezzare, rovesciare e superare questa struttura sociale perversa, che ha alienato l’esistenza rispetto alla sua umanità essenziale. L’atto del riconoscimento è dunque già di per sé e in sé una pratica emancipatrice o rivoluzionaria.

Sulla scia di Marx e di Freud, Marcuse sostiene in “Eros e civiltà”⁶⁰³ che la repressione del piacere nel nome del principio freudiano della realtà dominatrice è un fatto storico e non è un diritto. Ora, l’inconscio collettivo conserva la memoria della sua storia, delle sue pulsioni e dei suoi desideri, che chiede alla civiltà repressiva la liberazione dell’Eros rimosso; Marcuse considera la “Recherche” proustiana del tempo e del Paradiso perduto come un esempio e una conferma estetica della sua teoria. Secondo lui la nostra civiltà, producendo il conflitto tra lavoro e capitale, ha generato le condizioni del riconoscimento e della liberazione dell’Eros.

⁶⁰¹ K. Marx, « Manoscritti economico-filosofici » del 1844, op. cit. ; cfr. l’ultimo capitolo del primo manoscritto, intitolato *Il lavoro alienato*.

⁶⁰² G. Lukacs, « Storia e coscienza di classe. Saggi di dialettica marxista » (1923), Mondadori, Milano, 1973.

⁶⁰³ E. Marcuse, « Eros e civiltà » (1955), Einaudi, Torino, 2001.

Abbiamo già mostrato che la logica dialettica della reazione e della trasformazione può essere applicata oggi ai modi della produzione e del consumo nelle società capitaliste e globali. La loro contraddizione è nel fatto di essere indispensabili per l'occidente, mentre per il resto del mondo essi sono insostenibili e mortali, tanto a livello ecologico che a livello socio-economico. Dato che il pianeta non può adattarsi all'economia capitalista globale, è il sistema capitalista stesso che produce le sue contraddizioni strutturali rispetto all'organismo sociale, politico ed ecologico del pianeta; e la produzione di queste contraddizioni manifesta la necessità storica di trasformare e di superare questa forma di economia⁶⁰⁴.

Abbiamo già analizzato la tesi fondamentale del pensiero di Horkheimer e Adorno sulla "Dialettica dell'Illuminismo", cioè di una Ragione maiuscola e totale. Secondo loro *il soggetto diventa un individuo solamente riconoscendo l'organizzazione tecno-logica del potere, cioè riconoscendo che "il sapere" tecnico, metodologico e strumentale garantisce all'uomo "il potere" di identificare socialmente le persone, di unificare logicamente le cose⁶⁰⁵ e di utilizzare le persone e le cose in modo funzionale a fini economici*. Ora, il riconoscimento di queste logiche è la struttura complessa che garantisce al soggetto il potere di dominare politicamente l'universo delle differenze sociali, attraverso delle equazioni semplificatrici che riducono le diversità personali degli individui. *In questo modo l'uomo rimuove le sue pulsioni e si aliena da sé, per "uguagliare" le sue differenze soggettive a questo universo oggettivo e omologato: per trovare la sua identità, egli perde la sua individualità*. Per questo Adorno rivendica la centralità di una dialettica negativa, cioè di un pensiero che rifletta le forme della differenza, dell'alterità, dell'eccezione e della particolarità⁶⁰⁶.

Sul piano della storia sociale, questa logica liberale del potere economico e della dominazione politica si realizza necessariamente nelle differenti forme del totalitarismo: i fascismi, il sovietismo e il capitalismo⁶⁰⁷. *L'unica uscita possibile si fonda sulla possibilità che l'individuo prenda coscienza dell'organizzazione tecno-logica e sociale dell'equazione "sapere/potere", affinché egli possa riconoscere le forme della rimozione e scoprire il suo proprio io autentico, sollevando la maschera sociale che lo copre*. E' questa la

⁶⁰⁴ Cfr. H. Jonas, « Il principio responsabilità », op. cit. ; A. Honneth, *I paradossi del capitalismo : un programma di ricerca*, articolo pubblicato in « La società del disprezzo », op. cit.

⁶⁰⁵ Abbiamo visto nella terza parte di questa ricerca che per Arendt l'argomentazione logica è talmente autonoma da non avere bisogno dell'io, nè del tu, nè del mondo, nè dei loro contenuti : la coerenza degli argomenti le basta.

⁶⁰⁶ T. W. Adorno, « Dialettica negativa », op. cit.

⁶⁰⁷ Horkheimer-Adorno, « Dialettica dell'illuminismo », op. cit. ; capitolo I : *Il concetto di illuminismo* (pagg. 11-50 della traduz. italiana).

tesi che ci siamo proposti di mostrare attraverso questa comprensione ontologica dell'esistenza sociale.

Secondo Arendt e Honneth⁶⁰⁸, gli individui e le società hanno bisogno di essere riconosciuti socialmente dagli altri per potersi conoscere e sperimentare, per potersi formare e realizzare come soggetti degni d'amore e di fiducia personale, di stima e di libertà sociale, di diritti e di doveri giuridici. Ora, abbiamo mostrato nei paragrafi precedenti che il riconoscimento della nostra propria identità passa attraverso la negatività oppositiva del conflitto tra le contraddizioni materiali e oggettive del sistema e, d'altra parte, le ribellioni degli individui particolari che risultano periferici (gli eccentrici o gli handicappati) o eccessivi (gli immigrati poveri) rispetto al sistema e ai suoi criteri di integrazione. In questo modo l'esperienza del disprezzo può diventare un mezzo di emancipazione e di integrazione sociale. Il prossimo paragrafo tratterà lo statuto degli individui e dei gruppi periferici o esterni al sistema. *È ora necessario comprendere le modalità fenomenologiche del disprezzo, al fine di dedurne la logica che renderebbe possibile il suo rovesciamento e il suo superamento nel senso dell'emancipazione.*

Il disprezzo affettivo si esprime già a livello della comunicazione corporea che precede la parola⁶⁰⁹. Io posso informarmi sull'altro per poter identificare la sua diversità, al fine di neutralizzare il mio concorrente e di opporvi la mia affermazione. In questo caso lo tratto come un mezzo invisibile della mia vittoria. Al contrario, *riconoscere l'altro e la sua dignità significa in primis limitare, deporre e superare la mia propria presenza fisica e verbale; è questa la condizione per dare all'altro la possibilità di esistere, di esprimersi e di agire*⁶¹⁰. *Si tratta di una necessità esistenziale e comunicativa che presenta una consistenza ontologica sorprendentemente e profondamente vicina ai principi metodologici del "reines Zusehen" di Hegel, per il quale il metodo deve "essere e diventare l'oggetto stesso", come anche della riduzione fenomenologica husserliana delle tesi naturali del mondo, che trovano la loro fonte nella soggettività e nelle sue certezze illusorie, e che possono impedire ai soggetti di andare "alle cose stesse".*

⁶⁰⁸ H. Arendt, « Le origini del totalitarismo », op. cit., e idem, « Vita activa. La condizione umana » (1958), Bompiani, Milano 2000. Di A. Honneth si vedano « La lotta per il riconoscimento », op. cit. ; *La Teoria critica della Scuola di Francoforte e la teoria del riconoscimento*, articolo già citato, pubblicato in « La società del disprezzo », op. cit. ; pagg. 151-180.

⁶⁰⁹ Cfr. A. Honneth, *Invisibilità : sull'epistemologia del « riconoscimento »*, articolo già citato, pubblicato in « La società del disprezzo », op. cit. ; pagg. 225-244. Questo studio contiene utili riferimenti ai principali contributi psicologici su questo tema, in particolare a quelli di D. Winnicott, H. Plessner, D. Stern et R. A. Spitz già citati.

⁶¹⁰ Kant sostiene che il rispetto è « la rappresentazione di un valore che pregiudica il mio amor proprio ». Cfr. I. Kant, « Fondazione della metafisica dei costumi » (1785), Laterza, Roma-Bari, 1980.

Al fine di riconoscere l'altro è necessario uscire da sé per poterlo accogliere e per poter riconoscere l'altro in noi stessi come un fine in sé, mai come un mezzo a nostra disposizione, da utilizzare in vista della nostra propria affermazione. È in gioco il concetto kantiano di rispetto, nel senso in cui Ricoeur sostiene che l'altruismo è il rispetto e l'esperienza dell'altro come persona in quanto ipseità morale, e non come un "altro io" (alter ego) né come una cosa. Nel contesto della relazione etica all'altro, la distinzione tra il riconoscimento e la conoscenza svolge un ruolo essenziale:

- la dimensione empatica e corporea del riconoscimento è la condizione di una vera comunicazione; comunicare significa avere qualche cosa in comune da condividere con un altro: la nostra umanità comune;
- rispetto al riconoscimento (An-erkennung) emotivo e comunicativo, la conoscenza (Erkennung) che identifica, informatizza e registra l'altro come un concorrente – prima e durante le guerre mondiali lo si chiamava "il nemico" – rappresenta ancora una volta la *chiacchiera* disumanizzante della *ragione strumentale*, entrambe denunciate rispettivamente da Heidegger e da Horkheimer.

4.20 Chi è l'altro oggi? Una "Dialectica negativa" dei resistenti al sistema (Horkheimer e Adorno); gli outsiders cosmopoliti (Beck); gli indesiderabili, da escludere per la sicurezza della nostra identità economica (Bauman).

Una conferma dello statuto finale e politico dell'economia: la trasformazione del criterio ideologico d'inclusione totalitaria in criterio economico di esclusione sociale

Riassumiamo le tesi elaborate da Horkheimer e Adorno per definire il "sistema", al fine di stabilire precisamente chi è "altro" rispetto al sistema, nel senso del periferico, "fuori contesto e fuori luogo", eccessivo e indesiderabile, cioè escluso dal gruppo o dal sistema che lo considera differente, "esterno", indesiderabile e dunque "da escludere". Secondo Horkheimer e Adorno la ragione strumentale del sistema capitalista, nata dal bisogno di dominare la natura e gli uomini, ha trasformato la natura in materia da dominare, le idee in "cose" da vendere, e l'uomo in uno strumento impersonale di produzione e di consumo. Il sistema ha sviluppato l'orizzonte materiale dell'uomo, ma ha diminuito l'immaginazione e l'autonomia dell'individuo, perché la sua ragione non è che uno strumento il quale serve i fini stabiliti dal sistema che amministra il potere. In questo contesto l'industria culturale di massa "cerca di vendere alla gente il tipo di vita che essi vivono già e che odiano inconsciamente, benché ne cantino le lodi pubblicamente".

Chi sono dunque i veri eroi, i soli che riescono a sfuggire al sistema? Secondo Horkheimer e Adorno gli eroi del nostro tempo non sono gli "uomini medi" pubblicizzati come eccezionali, le stars alla moda costruite dallo star-system. Al

contrario *gli eroi sono gli unici esseri umani che hanno saputo conservare la loro individualità mettendo la loro esistenza in pericolo mortale in modo cosciente, al fine di opporsi al sistema, mentre il resto della gente si lascia morire inconsciamente, permettendo al sistema di annientare la loro individualità senza reagire*. Sono i martiri dei campi di concentramento, che chiamiamo “le vittime”, mentre essi sono secondo Horkheimer gli unici esseri umani fuggiti alla standardizzazione imposta dai sistemi. Compito della filosofia è di dar loro voce e parole che rendano udibile il loro silenzio.

Ciò che risulta dalla teoria freudiana della proiezione paranoica è che l’uomo “potente e civilizzato” riconosce nella persona della donna e dell’ebraico i segni della debolezza, dell’impotenza e dell’angoscia; questi marchi esprimono la loro prossimità alla natura e la loro estraneità all’imperativo della Ragione dominatrice, alla quale costoro non hanno saputo adattarsi. Questi segni provocano il desiderio o il bisogno di uccidere nei “dominatori civilizzati”, che hanno pagato il prezzo della loro forza staccandosi dalla natura e dunque dalla possibilità di aderire a se stessi e alla propria felicità. Per questo il carnefice fa gridare alla sua vittima i suoi propri desideri e bisogni, che egli ha repressi e che restano per lui indicibili.

In base a questa visione dell’essere umano e sociale, Adorno sostiene la filosofia in quanto “Dialettica negativa”, tesi che dà il titolo ad una delle sue opere maggiori. Secondo lui, un pensiero capace di trasformare e di rivoluzionare deve riconoscere che dopo Auschwitz il reale non è più identico alla Ragione del soggetto onnipotente né alle sue ragioni e interessi, come sosteneva Hegel; al contrario, la realtà non manifesta un senso evidente. In compenso *il pensiero dovrebbe riconoscere che la dimensione del particolare, degli individui e delle diversità è irriducibile all’Universale teorizzato dai sistemi dell’idealismo, al punto che questa dimensione supera l’identità e l’omologazione come la verità del desiderio trascende la falsità della sua repressione*. Secondo Adorno *il pensiero filosofico deve diventare “Dialettica negativa”, capace di fare esperienza delle forme differenti, cioè di tutto e di tutti coloro che non sono identici, conformi e integrati al sistema culturale e sociale, e che dunque “resistono” alla sua identità*. La società contemporanea non potrà sopravvivere se essa non sa riconoscere l’altro nella sua esistenza, ad esempio rivolgendogli la parola, creando un rapporto comune nella ricerca del vero, e quindi una possibilità di condivisione e di comunicazione. Alla base di queste tesi è la convinzione di Adorno che l’oggettività implacabile del mondo può esistere anche senza gli uomini, mentre l’individuo non può che essere al mondo, e fuori dal mondo non potrebbe esistere.

Il sociologo tedesco Ulrich Beck è probabilmente il primo che ha trattato il problema dello statuto dell’altro e le logiche dell’esclusione rispetto alla tensione tra la globalizzazione economica e le culture locali. In questo contesto

il titolo del libro recente di Beck “Lo sguardo cosmopolita” (2005)⁶¹¹ è meno eloquente dei titoli delle opere di Zygmunt Bauman: “Globalizzazione e Glocalizzazione” (2005) e “Dentro la globalizzazione” (2001)⁶¹². Esporremo ora le argomentazioni di Beck e in seguito quelle di Bauman al riguardo.

- Secondo Beck “dobbiamo renderci conto del fatto che la globalizzazione economica sta producendo delle disuguaglianze importanti (...) si tratta di capire ciò che separa i vincenti e i perdenti nelle dinamiche socio-economiche.

- *La distinzione più importante ha luogo tra coloro che hanno saputo approfittare delle relazioni transnazionali, ad esempio creando dei rapporti di lavoro “crossborder”, come nel caso della delocalizzazione; e d'altra parte coloro che non possiedono questo tipo di apertura, che definiscono la loro identità dal punto di vista territoriale (il temibile e terribile criterio del “Blut und Boden”!) e hanno la percezione di essere minacciati dall'invasione del loro spazio anche ideale.*

- Questi ultimi elaborano come risposta o reazione le nuove forme di nazionalismo: un localismo che degenera spesso in razzismo e xenofobia. Questa linea di demarcazione, sempre più profonda, rappresenta il luogo dei futuri conflitti culturali in Europa”.

- Nel contesto della tensione sociale tra le elites transnazionali, la classe media in piena decadenza e il proletariato autoctono, Beck situa il conflitto tra la working class locale e gli emigranti in quanto nuovi outsiders, vissuti dai primi come una minaccia: sono questi “gli altri”, gli indesiderabili da escludere: “pur essendo nella posizione sociale più bassa e umile, gli emigranti sono differenti rispetto alla “working class” locale perché essi hanno avuto la capacità e il coraggio di fare l'esperienza di un modo di vivere transnazionale o cosmopolita”, e dunque più aperto e largo di quello degli autoctoni. “*Questa competenza che manca agli autoctoni aumenta il loro potenziale di minaccia. In questo modo i perdenti della globalizzazione si percepiscono come schiacciati tra l'incudine delle elites transnazionali e il martello degli emigranti che prendono il largo in mare con audacia. Un'audacia mal digerita dagli altri, che producono di conseguenza il razzismo e la xenofobia*”⁶¹³.

- *Si vede chiaramente che l'argomento di Beck si situa sulla scia della teoria freudiana della proiezione paranoica della propria mancanza di apertura e di coraggio sull' “altro”, che si è dimostrato a modo suo aperto e coraggioso. Per di più ciò conferma la tesi di Freud, Horkheimer e Adorno, secondo i quali il carnefice percepisce la sua vittima come una minaccia che lo perseguita, e dunque percepisce se stesso come la vera vittima dell'emigrato ch'egli maledice*

⁶¹¹ U. Beck, « Lo sguardo cosmopolita », Carocci, Roma 2005.

⁶¹² Z. Bauman, “Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone” (1999), Laterza, Roma-Bari, 2001. Idem, “Globalizzazione e Glocalizzazione”, Armando, Roma, 2005.

⁶¹³ La canzone « Les émigrants » del franco-armeno Charles Aznavour esprime all'incirca questo concetto.

o percuote⁶¹⁴; e la sua angoscia di fronte all'alterità nutre il proprio odio dell'altro. Era questo l'argomento di Hitler durante gli anni trenta nei confronti degli ebrei. Beck sostiene che una certa percentuale di xenofobia ha sempre fatto parte della dialettica politica; il vero pericolo sorge secondo lui a livello di reazione politica delle istituzioni. Quando il localismo xenofobo si sente anche indirettamente legittimato dalle istituzioni, lo Stato di diritto comincia a mostrare delle brecce pericolose.

Zygmunt Bauman parte dalle teorie di Bourdieu su "La distinzione"⁶¹⁵ per comprendere i meccanismi ideologici delle "esclusioni securitarie attuali".

- Secondo Bourdieu i rapporti di sovra- e di sub-ordinazione, come anche la riproduzione delle divisioni e delle gerarchie sociali, si fondano sempre di più sulla seduzione, sulla produzione di desideri e sulle relazioni pubbliche; mentre le costrizioni esercitate dalle regole normative e dalla sorveglianza punitiva – esplicitata da Foucault – sono sempre meno applicate in occidente. *“Questa fiducia aumenta in proporzione al passaggio da una società di produttori a una società di consumatori” conclude Bauman, dimenticando di aggiungere che la società occidentale consuma soprattutto ciò che le società povere producono, spesso in seguito alla delocalizzazione. L'India, la Cina e le economie petrolifere del medio oriente, che dipendono molto meno direttamente dall'occidente, stanno ormai rafforzando i legami economici d'investimento a larga scala soprattutto tra di loro, cioè tra l'estremo oriente cinese e indiano e il medio oriente arabo e musulmano, probabilmente in seguito alle chiusure securitarie imposte all'occidente dagli Stati Uniti dopo l'11 settembre 2001, ma anche a causa delle esigenze europee legate ai diritti umani (ad esempio sul lavoro dei bambini). È dunque essenziale comprendere i meccanismi di funzionamento delle esclusioni e della securizzazione occidentale.*

- Secondo Bauman la nostra struttura sociale identifica i gruppi sociali da escludere in modo differente da una volta. Fino all'epoca del conflitto tra il sistema capitalista occidentale e quello sovietico, le "classi pericolose" erano i gruppi ideologici rivoluzionari o i terroristi politici che miravano ad assumere il controllo del sistema. *Dopo il superamento del conflitto delle ideologie, “gli altri” da escludere sono diventati i “consumatori imperfetti”, insensibili alla seduzione e/o incapaci di agire in base ai loro desideri a causa della povertà e della mancanza di risorse”, e dunque non adatti all'inclusione e all'integrazione sociale. Gli altri sono dunque una classe sociale economicamente inferiore e/o mentalmente esterna, che Bauman definisce come una “sotto-fuori-classe”. Ci sembra che la trasformazione del criterio ideologico di inclusione totalitaria in criterio economico di esclusione della*

⁶¹⁴ M. Horkheimer – T. W. Adorno, "Dialettica dell'illuminismo", op. cit. Questo concetto si trova nel sesto e ultimo studio che costituisce l'opera, intitolato *Elementi dell'antisemitismo. Limiti dell'illuminismo* (pagg. 182-223 della traduzione italiana).

⁶¹⁵ P. Bourdieu, « La distinzione. Critica sociale del gusto » (1979), Il Mulino, Bologna, 1993.

società capitalista rappresenti una dimostrazione e una conferma fondamentale della nostra tesi, secondo la quale l'economia ha abbandonato lo statuto di mezzo di produzione di beni e di servizi per sostituire la cultura e la politica, diventando una dimensione produttrice di senso e di finalità esistenziale.

- Sulla scia di Bentham e Foucault, Bauman si interroga sui meccanismi del controllo sociale e del dominio. Egli riprende una tesi di Thomas Mathiesen, secondo il quale il controllo sociale non è più esercitato dalle autorità di polizia al fine di costringere i soggetti ad adattarsi alla disciplina e dunque a restare “all’interno” di un muro di Berlino onnipresente⁶¹⁶; oggi la costrizione esercitata dalla seduzione demagogica mira ad escludere gli outsiders, cioè a impedire l’accesso agli emigranti indesiderabili e a i periferici. *Se una volta il “Big Brother” controllava le uscite, quello attuale sorveglia le entrate.*

Di conseguenza la funzione esercitata da Orwell e dalla Scuola di Francoforte deve evolvere, al fine di riconoscere che la sorveglianza destinata a garantire l’inaccessibilità delle entrate è presentata, pubblicizzata e venduta all’opinione pubblica con l’etichetta della “loro sicurezza”; questa sicurezza si realizza nell’esclusione politica “degli altri”, in quanto inadatti economicamente e dunque indesiderabili socialmente. Si tratta evidentemente di una riduzione negativa, punitiva e poliziesca del problema – in realtà “pro-positivo” – dello sviluppo, dell’impiego e delle condizioni di vita accettabili; il problema positivo che questa questione pone al sistema di potere è che *tutto questo implicherebbe di rimettere in questione lo statuto finale dell’economia rispetto alla sua compatibilità sociale interna e alla sua compatibilità ecologica e politica esterna, come abbiamo già visto. Ora, dato che il sistema economico è diventato il fine politico del corpo sociale, esso non vuole e non può più rimettersi in questione, perché questa autocritica sarebbe un mezzo che già di per sé abbasserebbe lo statuto finale dell’economia.*

- Secondo Bauman la strategia del dominio mediante il controllo in quanto “minaccia di esclusione” gestisce il rischio della colpevolezza psicologica degli occidentali o del loro risentimento politico verso una “società dell’esclusione”, trasformando il soggetto del controllo in agente o in attore del controllo stesso. Bauman scorge un esempio della sua teoria nello stesso spettacolo del Grande Fratello, dove gli stessi spettatori “sono invitati a partecipare attivamente al gioco mediante il voto, al fine di escludere gli indesiderabili dal gioco”. Sulla scia della tesi di Bauman, dovremmo riconoscere che il carattere fondamentale delle categorie di integrazione e di esclusione si è espresso nell’importanza crescente della moda nella definizione dell’identità della persona, a partire dagli anni ottanta; e questo è accaduto a mano a mano che “l’identità mediante la differenza” (pensiamo al ’68) e la contrapposizione ideologica dei due blocchi

⁶¹⁶ Questi meccanismi sono rappresentati in modo estremamente efficace e artisticamente notevole nel film « La vita degli altri » (2006) di F. Henkel von Donnersmarck. Il film racconta la storia di un ufficiale idealista della *Stasi* e di una coppia di artisti dissidenti nell’ex DDR, cioè nella Germania orientale comunista.

si sono esaurite. Da qui l'importanza psicologica e sociale del look, cioè dell' "essere visti", se possibile anche e soprattutto alla televisione, per non essere ignorati ed esclusi. *Le categorie dell'essere "in o out" riguardano apparentemente solo il mondo della moda e dei giovani; in realtà esse definiscono fortemente e profondamente le modalità socio-economiche e politiche dell'essere al mondo di fronte agli altri da parte della popolazione occidentale.*

4.21 La ricomprensione dialettica, ontologica ed ermeneutica delle condizioni dell'alienazione; il riconoscimento della rimozione dell'alterità e la ripresa della coscienza di sé; la trasformazione progettuale della propria esistenza socialmente alienata o esposta agli altri

L'ontologia fenomenologica di Heidegger ha profondamente contribuito a riconoscere e a smascherare le strutture e le logiche dell'alienazione sociale, cioè l'organizzazione "tecno-logica" del potere, la rimozione dell'alterità e la conoscenza strumentale ed economica, che sostituiscono e compensano la perdita della coscienza dell'altro e della propria mortalità, e dunque l'impossibilità di riconoscere se stessi. La sua analisi ermeneutica dell'esistenza ha descritto fenomenologicamente il ruolo che la conoscenza strumentale e la chiacchiera giocano rispetto alla rimozione del riconoscimento di sé⁶¹⁷.

a) Secondo Heidegger, a partire dalla sua infanzia l'essere umano si ritrova al mondo nell'incoscienza o nell'ignoranza angosciante della sua origine, della sua essenza e della sua destinazione.

b) Per rimuovere la sua situazione angosciante, la coscienza adulta fugge da sé: essa si allontana da sé e si aliena nel mondo. In questo modo le intenzioni e le riflessioni della coscienza entrano nella competizione egoista per l'autoconservazione, esercitando la conoscenza scientifica, il dominio e il controllo o la manipolazione tecnologica, nonché la gestione in quanto sfruttamento economico delle cose naturali e delle "risorse umane", come ha mostrato anche la Scuola di Francoforte.

- In questo contesto, tutto è trattato come un mezzo strumentale utile a raggiungere un altro fine: la rimozione dell'angoscia mediante la conservazione di sé nel mondo della competizione. L'uomo si riduce lui stesso a un riflesso degli oggetti: egli diventa un semplice soggetto; in questo caso, Heidegger sembra riprendere a sua volta la categoria marxista dell'alienazione di sé in quanto reificazione.

⁶¹⁷ I passaggi chiave al riguardo sono i paragrafi 9 e 58 di « Essere e tempo », op. cit., e il trattato « Che cos'è metafisica ? », op. cit.

- L'uomo chiacchiera, si dà e si abbandona alle "cose da fare" che lo occupano e preoccupano: egli diventa per così dire l'intendente della sua vita e di quella degli altri, per riempirsi di certezze rassicuranti su di sé e sulla "sua riuscita", sul mondo e sul suo posto nel mondo. Egli crede di sapere tutto, soprattutto che è al suo posto e a proprio agio, e che è a posto e conciliato con se stesso, con gli altri e con il mondo. Al limite anche con il buon Dio, tenuto conto del fatto che la "Versöhnung" è una categoria paolina e luterana, che sarà ripresa da Hegel nelle sue "Lezioni sulla filosofia della religione".

- *Questa certezza rassicurante e tranquilla nasconde all'uomo la sua rimozione, la sua alienazione e la sua distanza da sé; rendendo all'uomo quel "comodo servizio" che è la rimozione, essa gli impedisce di riconoscere se stesso, di riconoscersi e di diventare ciò che egli può essere, atti che darebbero un senso alla sua esistenza.*

Questo quadro, delineato da Heidegger già in "Essere e tempo" nel 1927, anticipa in modo sorprendente la situazione esistenziale e sociale attuale. In un'intervista recentissima - rilasciata nel febbraio 2009 al quotidiano italiano "La repubblica" - James Hillman, l'esponente più prestigioso della scuola psicoanalitica junghiana attuale, fa delle affermazioni che vanno proprio in questo senso. Partendo dalla tesi che l'uomo attuale dovrebbe imparare ad accettare le sue paure e a "non avere paura della paura" - secondo l'invito rivolto dal presidente americano F. D. Roosevelt durante la crisi economica del 1929 -, Hillman sostiene che *la società globale si fonda sulla rapidità e sulla semplificazione, prive di selezione critica delle informazioni e delle conoscenze.* Nella nostra società complessa regna la semplificazione, cioè la banalizzazione superficiale di ogni profondità: tutti "chattano" di tutto con tutti, senza verificare nulla. Secondo lo scrittore americano *questa è l'ideologia dei giovani di oggi, che rigettano la complessità e la critica, le quali esigerebbero la fatica dell'approfondimento e dunque la pazienza della lentezza. Si tratta di un modo di rimuovere e di allontanare i fenomeni della nostra mortalità: la bruttezza, la debolezza, la malattia e la morte. Il fitness, l'investimento nell'estetica e il ricorso ai trapianti sono gli strumenti rivelatori di queste ossessioni.*

c) *Ma secondo Heidegger l'uomo può anche decidere di ri-prendere coscienza di sé, di riconoscere e di diventare ciò che egli può essere. Abbiamo già visto come e perché questa presa di coscienza passa necessariamente attraverso l'esperienza esistenziale dell'abbandono del proprio io, che si aliena al rischio di perdersi fino a riconoscere che "io sono un altro da me". Ora, l'abbandono e il riconoscimento della propria mortalità e della propria alterità irriducibile sono l'alienazione, che apre l'uomo alla manifestazione della sua propria esistenza e forse al riconoscimento di una donazione infinita che la supera.*

L'alienazione esistenziale si scopre e appare come il superamento cosciente dell'alienazione sociale, mentre quest'ultima si rivela nel contempo come la rimozione dell'esistenza e come una reificazione, che riduce l'essenza

dell'essere esistente alla sua materialità strumentale, funzionale e utilizzabile. Pertanto la relazione tra l'alienazione sociale – in quanto reificazione e rimozione – e l'alienazione esistenziale – in quanto riconoscimento della rimozione e abbandono della presenza dell'io –, è una relazione ontologicamente negativa e logicamente dialettica. Per di più, anche la relazione interna tra la reificazione e la rimozione, e tra il riconoscimento dell'altro e l'abbandono di sé, è una relazione complementare, circolare e dialettica. Tutto questo rappresenta una dimostrazione ulteriore e fondamentale della nostra tesi sulla continuità dialettica ed ermeneutica tra la negatività riflessa della coscienza di sé in Hegel e la ricomprensione progettuale della propria esistenza, gettata nel nulla dell'ignoranza dell'alienazione e dell'esposizione all'altro secondo Heidegger.

L'esperienza esistenziale della finitezza umana in quanto mortalità è il fondamento che rende possibile la comprensione dell'esperienza politica ed ecologica della vulnerabilità mortale del mondo umano e naturale, e dunque la nostra responsabilità personale di fronte a questa vulnerabilità, come abbiamo visto a proposito di Jonas.

Nell'ultima parte di questa ricerca vedremo perchè e in che senso il riconoscimento del proprio essere altro e mortale passa anche attraverso l'esperienza estetica della memoria riflessiva della propria storia. Solo queste esperienze permettono alla nostra coscienza di superare la rimozione della conoscenza, per riconoscere la rimozione stessa e per ri-scoprire e ri-divenire chi noi siamo, al fine di realizzare le nostre possibilità di essere noi stessi, essendo al mondo con e per gli altri in modo autentico.

In questo contesto l'essere umano comprende la sua esistenza come la possibilità di progettarsi e il suo essere come la possibilità di dare e di donarsi al "altro":

- io mi riconosco come "un altro" rispetto a me mediante l'alterità irriducibile e annichilente della mia mortalità; io mio abbandono e supero l'egoismo del mio "io", secondo gli insegnamenti delle filosofie e delle mistiche occidentali e orientali, come vedremo subito nei prossimi paragrafi;

- io assumo la mia alterità "diventando un altro e il mio altro", cioè donando me stesso all'altro (l'alienazione come amore), per poter incontrare e accogliere il suo modo unico di essere e di darsi, invece di ridurlo a un "alter ego" o di comprendere "ciò che" egli ha e può rendermi, ad esempio la sua gratitudine come un oggetto di compenso per la mia "buona coscienza", secondo la critica rivolta da Nietzsche al comportamento dei cristiani;

- in questo modo, se io posso riconoscere l'altro in me, allora io posso riconoscermi negli altri e riconoscerli in quanto tali, senza addomesticarli alla mia immagine e al mio uso.

Heidegger è il filosofo contemporaneo che ha compreso nel modo più profondo l'ontologia e le logiche delle strutture della Ragione totale, che rimuove l'alterità e la mortalità al fine di salvaguardarsi. Ma egli ha compreso che *esiste anche la logica di una ragione cosciente della sua esistenza, cioè capace di riconoscere l'altro nel proprio io facendo l'esperienza alienante della propria nullità, ma capace anche di riconoscere la necessità di una donazione che ci superi. La ricomprensione dialettica, ontologica ed ermeneutica delle condizioni reali dell'esistenza operata da Heidegger può dunque permettere al soggetto esistente di superare la rimozione del riconoscimento, e dunque l'alienazione sociale, in una ripresa di coscienza, che è nel contempo una riscoperta di sé e una trasformazione progettuale della propria esistenza, socialmente esposta agli altri. È esattamente ciò che ci eravamo proposti di dimostrare in questa parte della ricerca a proposito del potenziale e della funzione ermeneutici dell'analisi heideggeriana dell'esistenza.*

4.22 La filosofia buddhista dell'impermanenza e del non essere e la virtù che ignora se stessa: abbandonare il proprio io per darsi all'altro. Il superamento dell'orizzonte intenzionale “soggetto-oggetto-altro” nella fenomenologia della donazione di J.-L. Marion

Abbiamo mostrato che l'essere umano può uscire dalla sua situazione di chiusura rispetto a sé e agli altri solamente riaprendo il suo modo di essere al mondo di fronte agli altri. Per Heidegger questa riapertura è la “ri-comprensione” della sua esistenza come la possibilità di progettarsi. Abbiamo aggiunto che si tratta anche e soprattutto di “ri-comprendere” il proprio essere come la possibilità di dare e di darsi o donarsi all' “altro”. Abbiamo già analizzato nella seconda parte la fenomenologia del fenomeno della donazione e dell'adonato di J.- L. Marion⁶¹⁸. Nei prossimi paragrafi cercheremo di situare le tesi metodologiche proposte in due contesti molto differenti, che però presentano delle analogie fenomenologiche profonde: la dottrina buddhista del dono e della generosità e la comprensione cristiana dell'amore.

La dottrina del dono è uno sbocco essenziale del buddhismo, del quale dobbiamo tener presenti i principi fondamentali che rappresentano nel contempo la base e l'espressione della generosità⁶¹⁹.

⁶¹⁸ J.- L. Marion, « Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione », op. cit.

⁶¹⁹ Sul buddhismo in generale, si veda l'eccellente articolo « Bouddha » di G. Bugault e L. Kapani nel « Dizionario di etica e di filosofia morale », op. cit., pagg. 210-219. Tra gli innumerevoli testi classici su questo tema, possiamo ricordare : A. K. Koomaraswamy, « Induismo e buddhismo » (1996), SE, Milano, 2005 ; G. Bugault, « L'Inde pense-t-elle ? », PUF, Paris, 1994 ; E. Conze, « Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist

- La *diagnosi* del buddhismo sostiene che tutto ciò che chiamano “esseri” (persone e cose, pensieri, emozioni e sentimenti) sono solo e unicamente delle forze impermanenti (anityata) e instabili. Pertanto tutto può rovesciarsi dinamicamente nel suo contrario e niente rimane tale e quale nel tempo e nello spazio. In questo contesto tutto è (o può diventare) malessere e dolore.

- L'*eziologia* buddhista sostiene che l'origine del nostro malessere (duhkha) è il nostro desiderio, che Buddha definisce “sete” (trsna); noi siamo assetati di piaceri, tra i quali quello che brucia di più, cioè il più incandescente, è il piacere sessuale, che è la sete di continuare a essere, cioè l'istinto di conservazione. Questa tesi presenta delle analogie rispetto a quella di Freud, ripresa da Horkheimer e Adorno nella “Dialettica dell'illuminismo”⁶²⁰. Inoltre Platone definiva nel “Simposio”⁶²¹ il nostro desiderio di possedere il bene e la felicità mediante la riproduzione come un desiderio d'immortalità della specie umana; secondo Buddha, il nostro desiderio e il nostro malessere si producono e si alimentano reciprocamente, e nessuno dei due è la causa prima dell'altro.

- Il *pronostico* del buddhismo è che “anche se tutto può diventare dolore”, noi possiamo interrompere il circolo vizioso dei nostri desideri e del nostro malessere comprendendo che il nostro ego soffre perché ha sete, cioè io soffro a causa dei miei desideri d'amore, di odio e di smarrimento o annientamento. È dunque necessario che io interrompa (nirodha) il flusso psichico dei miei desideri, al fine di poter stabilizzare la mia impermanenza o la mia instabilità; è questa la prospettiva dell'estinzione (nirvana)⁶²², la quale non è un annientamento bensì uno stato di equilibrio, che può permetterci di cogliere il bene e di raggiungere la felicità. Meglio ancora potremmo dire che il buddhismo definisce il nirvana come lo stato nel quale non esiste più “né io, né tu, né alcuno”; quest'anticipazione è una traccia che si rivelerà molto pertinente rispetto alle finalità fenomenologiche e metodologiche della nostra ricerca.

In questo contesto la tradizione buddhista prevede sei virtù, comprese nei percorsi in vista del nirvana e del fine supremo della felicità. Il dono e la generosità (dana) rappresentano una delle virtù principali; le altre sono la moralità (sila), la pazienza, l'energia e l'eroismo, il raccoglimento, il discernimento. *La perfezione del dono è la virtù che riguarda direttamente*

Philosophy » (1962), University of Michigan Press, 1967 ; P. Filippini-Ronconi, « Il buddhismo » (1994), Newton & Compton, Roma, 2004.

⁶²⁰ M. Horkheimer – T. W. Adorno, “Dialettica dell'illuminismo”, op. cit.

⁶²¹ Platone, « Simposio », op. cit.

⁶²² Il nirvana è lo stato nel quale non esiste più l'io, nè il tu, nè nessuno. Intanto, però, i monaci tengono il conto dei meriti acquisiti in vista di una rinascita favorevole. Questo può farci ricordare che, nel calvinismo, una risposta al problema della predestinazione inconoscibile sarebbe la visibilità del successo economico o professionale degli eletti, come ha mostrato Max Weber nella sua celeberrima analisi intitolata « L'etica protestante e lo spirito del capitalismo » (1904-1905), Rizzoli, Milano, 1991.

l'azione o l'attitudine del comportamento relative al bene dell'altro; essa è dunque probabilmente la virtù più vicina rispetto a ciò che noi occidentali definiamo con i termini di affetto o di amore dell'altro. Esaminiamo dunque le condizioni e le dinamiche della generosità e del dono secondo il "Trattato della grande virtù della saggezza".

- Secondo questo Trattato, "il donatore mondano abbandona le sue ricchezze ma non abbandona il suo dono, mentre il donatore sovramondano (cioè il saggio secondo il buddhismo) abbandona nel contempo le sue ricchezze e il suo dono"⁶²³. A tale fine è necessario che cessi nel donatore la falsa distinzione tra il nostro io (il donatore), quello dell'altro (il donatario) e il non-io dell'oggetto (la cosa donata). *Se io resto prigioniero dell'opposizione io-altro-cose, allora "sono io che dono, e lui che ha ricevuto il mio dono mi è obbligato in quanto debitore": è questo un modo di dare ritenendo "sì", incompatibile con la generosità in senso buddhista.*

Al riguardo dobbiamo considerare che la critica di Hegel alle strutture dell'opinione comune e dell'intelletto, e soprattutto all'intenzionalità della coscienza, giungeva alla dimostrazione della necessità di superare lo statuto stesso del soggetto e della sua relazione all'essere. Secondo Hegel, solo il superamento di questo orizzonte cognitivo avrebbe permesso all'uomo di "divenire sé" ("werden zu sich"). La critica di Heidegger alla conoscenza logica del mondo aumenta l'importanza di questo programma: la posta in gioco è addirittura la nostra relazione alla verità stessa. Abbiamo sempre considerato il sapere come una "conoscenza logica" che la coscienza di un soggetto (l'io) esercita sulle "cose del mondo", cioè su una realtà oggettiva che resta per lei esterna e opposta. Ora, se la conoscenza fosse unicamente una presa di coscienza rassicurante sulla realtà delle cose e degli altri, la quale ci garantirebbe l'uso di un mondo manipolabile, allora la conoscenza della verità funzionerebbe necessariamente allo stesso modo: la verità sarebbe solo un giudizio, vero o falso; essa sarebbe solo l'accordo logico di un'affermazione con l'oggetto che essa intende e intenziona, mentre la falsità sarebbe il suo disaccordo.

- Qual è dunque l'uscita proposta dal buddismo rispetto a una impasse comune alle differenti civiltà? Secondo il Trattato, *la vera generosità è darsi, cioè dare se stessi allo stesso tempo della cosa data; è la gratuità di un dono che non si aspetta niente dall'altro in cambio, neppure la sua gratitudine. Abbandonare il proprio ego, superarsi e alienarsi da sé per riconoscere l'altro, per darsi a lui, per riceverlo e per ricevere cioè che egli ha da dare di se stesso: è questo il punto di contatto essenziale tra la comprensione cristiana e buddhista dell'amore; al punto che il teologo e filosofo latino S. Bonaventura scriveva che "Dio è donazione di sé", l'offerta di sé che si dona ("Deus est oblativum sui").*

⁶²³ Nagarjuna (autore presunto), « Traité de la grande vertu de la sagesse » in 5 vol. (III sec. d. C.), Louvain, Institut orientaliste, 1966-1980 ; cfr. vol. II, p. 724 della traduzione francese.

L'articolazione del dono esprime nel contempo una differenza essenziale delle tradizioni religiose cristiana e buddhista rispetto alla filosofia greca di Platone e di Aristotele, ma anche rispetto alla morale utilitarista del sistema capitalista, che si fonda sulla relazione concorrenziale della competizione economica e professionale tra gli individui in vista del profitto.

La possibilità virtuosa di superare il proprio ego per aprirsi e per darsi generosamente all'altro si fonda a sua volta sulla concezione buddhista dell'identità umana; d'altra parte, abbiamo anticipato che l'abbandono del proprio io per il dono all'altro è una tesi che contribuisce a rivelare e a confermare la dottrina dell'impermanenza ontologica. In effetti, *se l'unità dell'uomo è un'unità composta, e non naturale e compatta come l'identità, allora il gesto generoso del dono ci permette di espropriarci di un ego che non esiste, e di liberarci di un'immagine falsa e illusoria*. La conseguenza morale di questa visione è che, se non esiste un io che pecca, neppure il Bene e il Male esistono. Dunque bisogna continuare a fare del bene senza prendersi sul serio, cioè senza attaccarvisi credendo che “io compio il bene”, visto che il soggetto, l'atto espresso dal verbo e il complemento oggetto accusativo non esistono veramente.

In un contesto ontologicamente e teologicamente molto differente, quello della fenomenologia cristiana, J.-L. Marion riduce a sua volta la consistenza del soggetto donatore, dell'oggetto e dell'altro (cioè del destinatario) al fenomeno dell' “essere dato”. Come abbiamo visto nella seconda parte di questa ricerca, *Marion riduce il fenomeno dell'essere al suo “essere dato” (l'atto fenomenale della donazione) e interiorizza la donazione come un vissuto che appare alla nostra coscienza, apparentemente senza alcun riferimento a una trascendenza oggettiva*. Nel solco di Marcel Mauss, ma in modo molto differente da quest'ultimo, Marion teorizza questo processo attraverso l'esperienza fenomenologica del dono. Secondo lui, *il dono si dà*

- *alla coscienza del donatore come il vissuto intimo della “donabilità”, che si potrebbe esprimere nei termini – cristiani e buddisti nel contempo – di “motivazione o intenzione gratuita” all'abbandono di sé e alla generosità verso l'altro*

- *alla coscienza del destinatario come il vissuto intimo della “ricevibilità” che suppone l'umiltà dell'accettazione dello statuto – almeno iniziale – di debitore.*

Secondo il buddhismo e la prospettiva fenomenologia di Marion (ma anche per Hegel e Heidegger), anche se per ragioni apparentemente molto differenti, il superamento dell'orizzonte intenzionale soggetto-oggetto-altro è e resta essenziale e fondatore.

4.23 L'amore gratuito del mio prossimo: un dono senza attesa di reciprocità e indipendente dall'amato, e l'uguaglianza buddhista in quanto libertà della benevolenza universale rispetto alle differenze degli esseri.

L'altro, il dono e la costituzione dell' "adonato" secondo Marion: la donazione è per noi il riconoscimento ricettivo di una passività che ci costituisce rivelandoci a noi stessi

Le immense differenze storiche, culturali e antropologiche dei contesti occidentali e orientali sono sufficienti a rendere incommensurabili o inutili le analogie ontologiche riguardanti la gratuità della generosità, l'abbandono di sé e il dono all'altro? Questo paragrafo si propone di dubitare del carattere assoluto e insuperabile del relativismo culturale, in base alla convinzione logica e ontologica che l'identità e le differenze non si diano le une senza le altre, perché la relazione reciproca tra l'una e le altre è l'essenza umana comune, nel senso in cui Platone parlava di "koinonìa" ontologica tra le idee.

L'amore gratuito e caritatevole per il nostro prossimo, senza attesa di reciprocità e indipendente dall'amato, esprime la comprensione cristiana del dono e del bene dell'altro, che diventa per questo e in questo modo il mio prossimo. Tentiamo ora di capire le componenti di questo amore. Il comandamento "Amerai il Signore tuo Dio (...) e amerai il prossimo tuo come te stesso"⁶²⁴ esprime già di per sé i concetti fondatori del cristianesimo.

- Innanzitutto *l'amore creatore di Dio per l'uomo è all'origine della possibilità per l'uomo di amare il suo Dio*⁶²⁵.

- *L'amore umano per Dio comprende l'amore reciproco tra gli uomini, perché solo amando gli uomini che gli sono vicini e visibili l'uomo può amare Dio, che gli è infinitamente lontano e invisibile, anche se Egli può essere presente nell'interiorità umana, più ancora che l'uomo a se stesso, come scriveva Agostino. L'amore di Dio è dunque sempre amore del prossimo; un amore che vuole il bene e la felicità dell'altro come un cammino - ma mai come un mezzo, dirà Kant - verso Dio in quanto fine.*

- Per di più, *l'amore di sé è il principio e l'origine della "maniera in cui noi dobbiamo amare il nostro prossimo senza riserve e spontaneamente"* (E. Schöckenhoff), perché l'unità con la sua propria creatura "è più" dell'unione con

⁶²⁴ Matteo 22, 37-40.

⁶²⁵ Agostino è il primo a concepire la creazione del mondo e dell'uomo a partire dal nulla come un dono gratuito d'amore e come un atto libero della volontà ; si tratta di un atto di generazione e di filiazione. Quest'amore è concepito come una relazione tra la persona del padre, suo figlio e i suoi figli, cioè l'umanità intera. Questa relazione pone le creature umane al centro del mondo ; la relazione fisica dell'essere umano al mondo naturale e agli altri - in quanto desiderio di sapere e volontà di potenza e di possesso - viene così chiamata a diventare a sua volta una cura amorosa (agape), in base al principio « fate agli altri quello che io ho fatto per voi ».

quella del prossimo, come mostrerà Freud. *Se l'origine dell'amore dell'altro "in se stesso" non fosse acquisita dalla persona, come potrebbe questa amare le altre creature senza saper amare il suo proprio stato di creatura del Padre?* In quel momento e a quel punto, la critica di Nietzsche (che abbiamo già citata) sarebbe psicologicamente molto pertinente: il cristiano amerebbe gli altri al fine di riceverne la gratitudine per poter compensare la sua mancanza di amore di sé. Proprio per questo nel passo citato di Matteo (22, 37-40) Gesù chiede all'uomo di amare Dio e il prossimo suo come *se stesso*, cioè "come *te stesso*"

- *Secondo Platone, l'amore è nel contempo il desiderio di compiere il vero bene dell'altro e di conoscersi o di migliorarsi nel proprio vero essere, con l'altro e attraverso l'altro.* Ora, per poter conoscere e fare il bene, questo amore non può limitarsi alla relazione possessiva e fusionale con un'unica persona; per questo il dialogo platonico è strutturalmente psichico, politico e sociale nel contempo. Sulla base del desiderio erotico di Platone, Agostino comprende l'amore umano di Dio come un desiderio di unione al divino come alla propria essenza, e dunque come una ricerca di perfezione assoluta, rispetto alla quale gli esseri umani sono infinitamente lontani; "a causa di questo corpo riempito di rifiuti e sporcizia" diceva il discepolo Purna a Buddha.

- *La prima caratteristica che distingue l'amore cristiano dall'eros e dall'amicizia in senso greco, e che si avvicina alla benevolenza (maitri) nel senso buddhista della compassione, è la gratuità che lo rende libero dall'attesa.* L'amore cristiano è un dono gratuito di sé, che non è legato al bisogno, all'attesa o al desiderio di reciprocità. Per questo esso raccomanda di amare coloro che non potranno mai rendere un tale amore, allo stesso modo in cui l'uomo non saprebbe né potrebbe mai corrispondere al sacrificio redentore di Gesù: "amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano" "e prestate senza sperare alcunché in ritorno"; "a colui che ti percuote sulla guancia, porgi l'altra"⁶²⁶. Come emerge nelle preghiere di S. Francesco, *l'atto di amare deve prevalere sul bisogno di essere amato, che Platone e Aristotele consideravano divino e superiore, e l'amore deve essere libero dall'attesa di reciprocità.*

- Inoltre il mio prossimo non deve sapere che io lo amo, mentre nell'eros e nell'amicizia la coscienza reciproca della qualità della relazione è necessaria e inevitabile. L'amore si offre alla relazione più disuguale, quella tra la finitezza dell'uomo e l'infinità creatrice dell'amore da parte di Dio, fonte e modello dell'amore umano per gli umani, in quanto tali o in quanto vie verso Dio. Pertanto *l'amore deve essere indifferente rispetto all'uguaglianza delle condizioni della relazione e indipendente dal valore morale del destinatario*, mentre l'amicizia è impensabile e inconcepibile senza questa proporzione, e il desiderio erotico sarebbe alquanto improbabile. Ora, *il buddhismo esprime la gratuità dell'intenzione di amare come l'uguaglianza interiore dell'anima (samata), indifferente alle differenze dei destinatari, e dunque libera dalle attese*

⁶²⁶ Luca 6, 27-35 ; idem, 18, 16-17.

di reciprocità; abbiamo visto che questa era l'esigenza principale della generosità nel senso buddhista. L'uguaglianza indifferente alle differenze è ciò che permette alla benevolenza di essere universale, cioè di essere data e offerta ugualmente a tutti gli esseri. Solamente l'uguaglianza ci permette di manifestare benevolenza di fronte a un ambiente o a un contesto ostili, e di esprimere dei sentimenti uguali per degli esseri ineguali (per esempio di amare un bambino sgradevole, limitato e mediocre quanto un altro simpatico, bello e intelligente). Vediamo e sentiamo le differenze, ma facciamo “come se” (“als ob”, un termine caro alla filosofia kantiana, come notava Karl Vaihinger) non le vedessimo. È evidente che l'indifferenza serena del saggio, attento ugualmente a tutti gli altri, non ha niente a che fare con il disinteresse egoista di colui che non vuole prendersi cura degli altri né dei loro problemi.

- Pertanto l'indifferenza buddhista è un'attitudine molto vicina alla gratuità del dono dell'amore in senso cristiano, anche se l'una è fondata sulla dottrina ontologica dell'impermanenza e sul principio morale della compassione, mentre l'altra è una vera emanazione della relazione d'amore e di creazione tra le persone della Trinità e le creature. Possiamo inoltre osservare che l'uguaglianza buddhista si avvicina a ciò che definiamo come giustizia morale e sociale, ben più che alle nozioni di uguaglianza civile e giuridica.

Ci sembra che le dimensioni ontologiche e teologiche della gratuità del dono dell'amore e dell'uguaglianza in quanto libertà rispetto alle differenze reciproche dimostrano una continuità profonda tra i principi della morale cristiana e buddhista, malgrado tutte le differenze culturali e spirituali esistenti tra una prospettiva teologica e un'ontologia dell'impermanenza atea, almeno in apparenza. Inoltre potremmo osservare una certa continuità tra alcune prospettive dell'etica eudemonista di Aristotele, soprattutto per quanto riguarda il concetto di “philia”, e certe prospettive dell'eudemonismo e dell'utilitarismo proprie della cultura empirista e liberale. Argomentare questa convinzione è un compito che supera largamente il contesto e le intenzioni della nostra ricerca. Preferiamo dunque considerare questa osservazione come una suggestione, e limitarci a suggerire la distanza tra la teoria platonica del Bene, la benevolenza nel senso buddhista e il dono cristiano dell'amore.

Il Buddha manifesta una benevolenza e una compassione universali, come il sole illumina e irradia tutti gli esseri senza distinzione. Questa immagine dell'uguaglianza dell'anima potrebbe ricordarci la conclusione del sesto libro della “Repubblica”, nella quale Platone si serve di questa immagine per descrivere il Bene (ontologicamente maiuscolo e divino, nel suo caso) come fonte di una relazione generatrice e infinitamente aperta che nutre tutti gli esseri. Ma esiste una differenza molto importante da un punto di vista morale; come abbiamo già visto, secondo Platone la ricerca del vero implica un'affinità elettiva provata dagli amici o dagli amanti in base all'eccellenza morale e intellettuale della loro Anima. Al contrario, nel caso del buddhismo e del

cristianesimo questo criterio elettivo e selettivo è considerato come una limitazione dell'uguaglianza morale, e dunque del merito del donatore rispetto al bene offerto all'altro. *Lo statuto dell'altro, del destinatario del dono, è probabilmente il luogo e il criterio della differenza tra l'etica filosofica greca e, d'altra parte, l'etica ontologica buddhista e l'etica teologica cristiana.*

Per quanto riguarda il buddhismo, se consideriamo la benevolenza “in situazione”, nel momento in cui essa confluisce nella compassione e nella gioia condivisa, allora da tutto questo risulta l'amore universale: “come una madre rischiando la sua vita sorveglia e protegge il suo unico bambino, in questo modo dobbiamo accudire e custodire ogni cosa vivente con uno spirito senza limiti, dobbiamo amare il mondo nella sua interezza, al di sopra e al di sotto e attorno, senza ostacolo, senza odio, senza inimicizia”⁶²⁷. Inoltre dobbiamo constatare qualcosa di decisivo per il nostro tema; i quattro sentimenti del saggio (bodhisattva) hanno un contenuto: questo contenuto è l'altro, colto in una situazione felice o infelice; ed è l'infelice ad aver più bisogno di essere aiutato a conoscere la vera natura delle cose e della situazione umana. Per questo la letteratura del Grande Veicolo (Mahayana) esalta il saggio, che ritarda il suo accesso al Nirvana per restare al servizio di tutti gli esseri e per aiutarli ad avvicinarsi allo stato di perfezione: “liberato, libera; arrivato all'altra riva, fa che altri ci arrivino; consolato, consola; giunto al nirvana completo, fa che gli altri vi giungano” dice il Buddha al suo discepolo Purna. *Nel cristianesimo l'amore contiene l'idea dell'essenza infinita del prossimo in quanto creatura di Dio, e questo faceva dire a Kierkegaard nel suo scritto su “Le opere dell'amore” che “la categoria del prossimo è la categoria dell'essere umano”. L'amore crea questo valore infinito mediante la sua gratuità spontanea, anziché constatare un valore presupposto “di partenza” in quanto condizione preliminare “della” e “alla” relazione*⁶²⁸.

Nel cristianesimo l'amore creatore di Dio per l'umanità offre all'uomo la possibilità di amare se stesso e la possibilità di aprirsi all'amore dell' "altro", cioè del suo prossimo e del suo Creatore. Nella fenomenologia dell'adonato, Marion elabora a modo suo questa nozione teologica fondamentale, sostenendo che il dono della rivelazione costituisce il soggetto come un io, convocandolo e chiamandolo a rispondere “Ecco-mi!”, secondo l'idea di Levinas. La tesi di

⁶²⁷ « Dhamma-Pada » (I versetti della legge), I, 5 ; in P. Filippini-Ronconi, « Il buddhismo », op. cit.

⁶²⁸ Nel suo film su « Medea », Pasolini ha riconosciuto una prima forma di valutazione utilitarista nell'abbandono della barbara Medea da parte del greco Giasone. Ciò gli permette di rappresentare questa tragedia come una fonte fondatrice del superamento epocale delle civiltà agrarie e proletarie del sacro da parte delle civiltà logiche e laiche della riflessione e della ragione borghese, le cui manifestazioni sono la scienza e la tecnica, l'illuminismo e l'industrializzazione, cioè ciò che abbiamo definito all'inizio di questa sezione come la sintesi liberale e capitalista dell'individualismo egoista e edonista e – d'altra parte – dell'utilitarismo sociale. Attualmente è la volta della civiltà indiana.

Marion, secondo la quale il fenomeno è il suo essere dato che si mostra, conduce al superamento

- del soggetto trascendentale e idealista, che credeva e pretendeva di costituire la sua esperienza del mondo, e che abbiamo definito come la Ragione totale che rimuove l'alterità,

- nell' "adonato", che si riceve, cioè riceve se stesso attraverso ciò che gli è dato e rivelato, mediante ciò che si mostra e che gli appare:

- il soggetto che credeva di costituire l'esperienza del mondo si ritrova rivelato a se stesso come un essere costituito dal dono della rivelazione.

La donazione è per noi la percezione e il riconoscimento ricettivo di una passività che ci costituisce rivelandoci a noi stessi. Questa esperienza della rivelazione in quanto costituzione si riflette nella possibilità estetica della "ricreazione" dell'essere del mondo da parte dell'essere al mondo, mediante la riflessione della memoria sulla storia della sua formazione e della sua costituzione. In sé, la donazione è ciò che ci crea, cioè ciò che ci costituisce rivelandoci a noi stessi mediante e attraverso il mondo degli altri; a sua volta, il processo esistenziale del nostro riconoscimento contribuisce alla storia della rivelazione del mondo agli altri. Potremmo dire che ciascuno contribuisce alla storia della rivelazione, chi più chi meno, ma tutti e ciascuno in modo differente.

4.24 "Onto-teo-logia" e autologia nella tradizione induista e buddhista.

Solo l'incarnazione di Dio ci permette di superarci e trascenderci, cioè di riconoscere in Dio il nostro proprio sé, il mondo e gli altri esseri, per poter diventare "Se stessi"

Dopo aver analizzato i fondamenti dei concetti di compassione, donazione e alterità nella tradizione buddhista, tenteremo di considerare i contributi della tradizione induista, alla quale il buddhismo deve molto, dal punto di vista filosofico e spirituale. Per compiere quest'analisi ci serviremo dei testi sacri della tradizione vedica e induista in generale, con particolare riferimento alla sintesi che ne offre la "Bhagavad Gita"⁶²⁹. Inoltre seguiremo il capitolo *Teologia e autologia* del testo eccellente dedicato all' "Induismo e buddhismo"⁶³⁰ da Ananda K. Coomaraswamy, massimo storico dell'arte indiana e conoscitore profondo e rigoroso delle tradizioni induiste e buddhiste, nonché della tradizione filosofica e teologica cristiana occidentale, da S. Paolo, S. Agostino e S. Tommaso fino a Dante Alighieri e Meister Eckhart.

⁶²⁹ « La Bhagavadgita » (traduction et présentation par M. Ballanfat), GF Flammarion, Paris, 2007. Abbrevieremo questo testo con la sigla BG; utilizzeremo in questi paragrafi abbreviazioni analoghe anche per la citazione degli altri testi della tradizione induista e vedica, in particolare per le "Upanisad". Ad esempio, Katha Upanisad (KU) e Brhadaranyaka Upanisad (BU).

⁶³⁰ A. K. Coomaraswamy, "Induismo e buddhismo" (1943), SE, Milano, 2005.

Secondo la “Bhagavad Gita”, il Sé Universale (atman) è “una presenza totale, che risiede indivisa in cose divise”⁶³¹ e che è presente in tutti gli esseri. Essa non proviene da nessun luogo, non diventa nessuna cosa, semplicemente si presta a tutte le possibili modalità di esistenza⁶³², in modo analogo a quello in cui l’essere è il presupposto trascendente e irriducibile del darsi degli enti, cioè delle cose e delle persone, e la nostra soggettività è il presupposto, cioè il fondamento, la fonte e il limite inevitabile di ogni nostra conoscenza. Potremmo dire che quest’ultima considerazione costituisce uno dei teoremi fondamentali, costitutivi e definitivi di “Essere e tempo”, cioè della fonte della tradizione esistenzialista europea. Va detto inoltre che l’ “atman” può essere colto mediante il simbolo, che rappresenta in questo contesto una sorta di “analogia entis”. Ora, il Sé interiore, passibile di egoismo, e il “tu” esterno cui possiamo rivolgere il nostro altruismo, risolvono e compiono, cioè superano le loro differenze, cioè la loro distinzione e separazione, nel Sé onnisciente che è l’ “atman”. Dunque l’uomo che ama realmente se stesso e gli altri, ama proprio questo Sé in se stesso e negli altri: “Tutte le cose ci sono care per l’amore del Sé”⁶³³. Colui che ama in questo modo vede il Sé, il Signore, in tutti gli esseri, e tutti gli esseri in quel Sé che è Signore⁶³⁴. Analogamente, nella lettera di S. Paolo ai Corinzi, “chiunque sia unito al Signore forma un solo spirito”⁶³⁵. Così anche per Eckhart “se ami il tuo Sé, amerai tutti gli uomini come se fossero te stesso”. Il mistico persiano Ibn Rûmi, fondatore e ispiratore della tradizione sufi, scrive “Hai inventato questo *io* e questo *noi* (...) affinché tutti questi *io* e *tu* divengano un’unica vita”⁶³⁶. E’ dunque evidente che, in questo senso e in questa misura, il superamento buddhista dell’orizzonte intenzionale “io-tu-oggetto” non si fonda solo sulla dottrina dell’impermanenza e del non-essere, ma anche (e forse prima ancora) nella tradizione upanisadica. Nella stessa tradizione cristiana si dice che non possiamo amare Dio che non vediamo se non attraverso il volto e la persona del prossimo che vediamo; questa stessa possibilità si fonda sull’incarnazione del Figlio, vero Dio e vero uomo, mediante il quale solamente si può conoscere e amare il Padre, come insegna S. Paolo.

Secondo le “Upanisad”, non è attraverso il Tutto che il sè conosce se stesso, ma è attraverso la conoscenza di se stesso che Egli diventa questo Tutto, cioè il “sé” diventa “Sé” riconoscendosi⁶³⁷. Questa concezione fonda la coincidenza tra la

⁶³¹ BG, XIII, 15, 16.

⁶³² Cfr. Katha Upanisad (KU) e Brhadaranyaka Upanisad (BU). Possiamo ricordare che l’essere di Parmenide era uno, immutabile, immobile, eterno, sferico e dunque uguale a se stesso.

⁶³³ BU II, 4.

⁶³⁴ BG VI, 29 ; XIII, 27.

⁶³⁵ Corinzi I, 6, 17.

⁶³⁶ Rumi, « Mathnawi » (1265-1273), editions du Rocher, Paris, 1990 ; I, 1787.

⁶³⁷ BU I, 4. Cfr. anche « Mahabharata », Mondadori, Milano, 1995 ; III, 210. Cfr. Tommaso d’Aquino, « Summa theologiae » (34 vol.), Salani, Firenze, a partire dal 1949 ; I, 12, 9 e 10 :

teologia e l'autologia, che però non va intesa nel senso fisso e sclerotizzante dell'identificazione, bensì come il processo del divenire coincidenza degli opposti, non tanto nel senso di Cusano quanto in quello della logica e della filosofia della religione di Hegel. Non a caso Hegel traduceva l'incarnazione "Gottesmenschwerdung" e la tradizione ortodossa parla di "théiosis", cioè del processo di divinizzazione dell'uomo. Questa concezione ha un'importanza teoretica notevole per la nostra comprensione dei fondamenti della possibilità di riconoscere la trascendenza. Tentiamo dunque di riassumere questa concezione induista. *E' perché Dio è in tutto che tutto è in Lui, e non viceversa; dunque l'incarnazione di Dio è ciò che permette a ogni essere di superarsi e di riconoscersi in Lui, cioè di trascendersi e di riconoscersi nella trascendenza del Suo Essere. Mostreremo nella prossima sezione di questa quarta parte che l'infinito s'incarna in ogni forma di finitezza proprio perché la sua verità essenziale è di "diventare tutto" per realizzare la sua essenza in ogni essere. Ora, proprio la totalità ontologica (o teologica, perché è la stessa cosa!) del processo dell'incarnazione rende possibile che l'uomo si riconosca, cioè che l'essere umano realizzi il suo essere "diventando chi egli/ella è" veramente. In questo senso la verità è la totalità "onto-teo-logica" di questo processo, che non è un vizio ontico per l'ontologia, come Heidegger sosteneva, ma che racchiude le possibilità di un'ontologia fenomenologica intesa come un'ermeneutica della fatticità e come un'analitica dell'esistenza. In questa prospettiva si tratta di riconoscersi in Dio e di riconoscere in Lui*

- il proprio sé, cioè che se Dio è in noi, allora noi siamo in Dio,

- il mondo e il proprio essere al mondo, cioè la nostra esistenza, che è per ognuno la memoria della sua propria storia.

Nel cristianesimo, riconoscere la presenza di Dio vuol dire riconoscere l'incarnazione di Cristo, e dunque riconoscere la trascendenza (l'abbandono all'appartenenza) di tutti e di ogni essere umano (il sé) all'Essere di Dio, che è fonte ed origine, cominciamento, fine e destino del divenire di ogni storia. A questo punto non può stupire il fatto che Coomaraswamy mostri che nei testi sacri induisti il Sé è l'unico che percepisce, che pensa e conosce, che agisce e fruttifica, che osserva⁶³⁸; e che il Signore è in noi stessi l'unico che trasmigra. Dunque il "samsara", cioè il flusso delle esistenze successive, perde la stranezza della metempsicosi orfica, conosciuta e rielaborata da Platone, e si avvicina alla resurrezione dei corpi nel senso cristiano. Il passo di Coomaraswamy merita di essere riportato integralmente: "Affermare che egli è l'unico che vede, sente,

« Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili (...) non successive, sed simul ».

⁶³⁸ Nel « Mantiqu't-Tair » (Il discorso degli uccelli), capolavoro della letteratura sufi persiana, l'autore Fariddud-Din Attar scrive : « Tutto ciò che siete stati, avete visto, fatto e pensato, / Non voi, ma io ho visto e sono stato e ho fatto (...) Non sono che Io che vado incontro a Me stesso (...) Venite, atomi dispersi, al vostro Centro ». Cfr. Fariddud-Din Attar, « Mantiqu't-Tair - The Speech of the Birds », The Islamic Texts Society, Cambridge, 1998.

pensa, conosce e fruttifica in noi, e che chiunque vede, vede attraverso il suo raggio, lui che in tutti gli esseri è colui che osserva, equivale a dire che il Signore è l'unico che trasmigra, e ne consegue inevitabilmente che con l'atto stesso di dotarci di una coscienza imprigiona se stesso come un uccello nella rete e si assoggetta al male, alla Morte, o almeno tale - imprigionato e assoggettato – sembra essere. Perciò è sottomesso alla nostra ignoranza e soffre per i nostri peccati”⁶³⁹. In questo contesto il filosofo cita il Vangelo di Giovanni: “Nessun uomo è asceso al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo, che è in cielo”⁶⁴⁰.

In questo contesto l'induismo invita l'uomo a liberarsi dal proprio sé individuale, cioè dall'io e dalle sue affezioni: “solo chi non è più qualcuno può essere libero; è impossibile liberarsi da se stessi continuando a rimanere se stessi”, cioè continuando ad essere qualcuno, un io individuale, centrato su di sé e dunque egoista. *Solo colui che comprende che il Sé divino è lo stesso in tutti gli esseri, solo costui ama, muore al suo sé individuale, cioè si libera dal suo ego e diventa il Sé, cioè “Dio in lui”, lo spirito vivente universale. Analogamente il Vangelo invita a morire a se stessi, cioè alla carne, a rinnegare il peccato, per rinascere a nuova vita in Cristo.* Eckhart scriveva: “Secondo te, che cosa ti ha permesso di raggiungere la vita eterna? – L'aver abbandonato la mia individualità là dove l'ho trovata” e “Gli uomini non liberati hanno orrore di ciò che costituisce la gioia profonda degli uomini liberati. Nessuno è ricco di Dio, se non è interamente morto a se stesso”⁶⁴¹. Dunque l'uomo interiore deve conoscersi, cioè riconoscere in lui il Sé, per poter riconoscere l'alterità alienante dell'uomo esteriore, cioè di quella carne che è necessariamente destinata alla sofferenza e alla morte. Solo a queste condizioni l'uomo può liberarsi dal suo male e dai suoi mali e riconoscere nel divino la fonte dell'amore: “Cos'è l'amore? Lo saprai quando diventerai me”⁶⁴². Tutto questo si riassume perfettamente nella citazione di Eckhart che Coomaraswamy pone nella prima pagina del suo libro: “La Sacra Scrittura insiste continuamente sul fatto che l'uomo deve staccarsi da se stesso. *Solo nella misura in cui ti stacchi da te*

⁶³⁹ A. K. Coomaraswamy, « Induismo e buddhismo », op. cit. ; p. 39-40. Lo studioso cita le fonti seguenti : Rig Veda VIII, 43, 9. BU IV, 4, 3 e III, 9, 28. Satapatha Brahmana X, 4, 4, 1. La tradizione induista concepisce in generale la creazione come un processo di moltiplicazione dell'Uno, cioè del Sè divino ; mentre l'ignoranza viene detta « divisiva ». La morte e la resurrezione vengono concepite come l'unificazione del molteplice, cioè come un ritorno all'Uno ; il verbo « eko bhu » significa letteralmente « diventare una cosa sola », ma anche morire e sposare, analogamente al verbo greco « teléo ».

⁶⁴⁰ Giovanni, 3,13.

⁶⁴¹ Nella prima frase Eckhart sembra anticipare addirittura il meccanismo della proiezione, utilizzato da Freud per spiegare la paranoia, e da Horkheimer e Adorno per interpretare il razzismo e soprattutto l'antisemitismo, come abbiamo visto nella terza parte.

⁶⁴² Rumi, « Mathnawi », op. cit. ; II introduzione.

stesso, sei padrone di te stesso. Nella misura in cui sei padrone di te stesso, ti realizzi. Nella misura in cui ti realizzi, realizzi Dio e tutto ciò che ha creato"⁶⁴³.

4.25 La via delle opere e le caste: il problema di una predestinazione "onto-teologica" del divenire dell'individuo

Nel capitolo intitolato "La via delle opere" Coomaraswamy tratta il concetto di devozione (bhakti), la quale dona a Dio la sua parte (bhagam) nel sacrificio. Nei testi sacri le parole "se tu mi doni la mia parte" equivalgono a "se tu mi ami". Ora, Dio dona inesauribilmente a tutti gli esseri, ma nella misura in cui essi possono ricevere da lui, avendogli offerto qualcosa, cioè uno spazio in loro stessi. Nella tradizione induista è la conoscenza che ricompone e completa la divinità smembrata, e non lo fa tanto con le opere e i riti quanto con la fede; come in S. Paolo "Iustus ex fide vivet". Come nel processo di liberazione l'uomo si spoglia dal suo involucro fisico per diventare il suo Sé metafisico e immortale, così anche nel sacrificio l'uomo offre ciò che egli è e si svuota di se stesso per diventare divino. Si tratta di un'alienazione nel senso quasi commerciale e nel contempo ontologico (la "kenosis"), la quale conduce a riconoscere sé e il mondo in Dio. Concluso il rito, l'uomo ritorna dal reale e dal vero (satyam) all'irreale e alla falsità delle apparenze (anrtam). Nel sacrificio, il Sé divino spegne il fuoco delle passioni del sé individuale e lo pacifica; queste concezioni, naturalmente riprese e assolutezzate dal buddhismo, chiedono all'uomo di morire a se stesso per poter raggiungere la pace, che la tradizione buddhista comprenderà come l'estinzione nel "nirvana"⁶⁴⁴. A questo punto, come il cibo si unisce all'uomo, così l'anima si unisce a Dio e si trasforma in lui, perché "io sono quel che mi assorbe, più di me stesso". Questa frase di Eckhart si pone come uno sviluppo dell'espressione di Agostino, che sosteneva che Dio gli era più intimo di lui a se stesso. Queste prospettive sembrano diametralmente opposte alla celebre affermazione di Feuerbach, secondo il quale "L'uomo è ciò che mangia"⁶⁴⁵. Qui *l'uomo è piuttosto ciò che lo assorbe e riflette al punto che, anziché ridurre la teologia all'antropologia, qui si comprende l'antropologia - in quanto autologia dell'io - in una vera e propria "onto-teo-logia"*. Coomaraswamy conclude che il vero rito è il compimento, cioè il "perficere", dei nostri compiti. Il sacrificio consiste nel "rendere sacro" (sacri-ficium) tutto ciò che noi facciamo e che siamo con la consapevolezza e con l'amore dei principi in cui esso si radica; questo perché tutto ciò che è consapevole ha in ciò la sua sacralità, mentre tutto ciò che è compiuto in modo innaturale è

⁶⁴³ Meister Eckhart, Pfeiffer, p. 598. Cfr. Meister Eckhart, « Opere tedesche » (1314), La Nuova Italia, Firenze, 1982.

⁶⁴⁴ Va osservato che Platone richiede ai filosofi-governanti della sua "Repubblica" un'ascesi per molti versi analoga; cfr. Platone, "La Repubblica", op. cit.; 556e.

⁶⁴⁵ L. Feuerbach, « L'essenza del cristianesimo » (1841), Feltrinelli, Milano, 1971.

essenzialmente profano, anche se l'esteriorità dei gesti rituali che lo compiono fosse impeccabile.

Se il sacrificio compie i fini della vita, allora esso ordina anche la società, in modo tale che ogni uomo possa diventare ciò che in lui è in potenza, cioè la sua verità. Se ogni funzione è un sacerdozio e ogni azione un rito, allora il "sacerdotium" fonda il "regnum", cioè la gerarchia dei poteri e del lavoro e dunque le caste, analogamente a quanto avveniva nella teocrazia medievale e nella società in Europa fino all'inizio del diciannovesimo secolo. Persino la divisione sociale del lavoro in classi non differisce da quella europea, e in fondo neppure da quella della "Repubblica" platonica, come abbiamo già visto: sacerdoti, regnanti e guerrieri, amministratori e commercianti, e infine i lavoratori manuali che nutrono le membra superiori del corpo sociale. Il problema di questa trasmissione rituale delle funzioni professionali e delle responsabilità di padre in figlio, al fine di garantire il servizio sacrificale, consiste nel nascondere in sé una vera e propria teocrazia della predestinazione dell'individuo nella casta, cioè del sé individuale nel Sé divino e cosmico, che non può non esprimersi e anzi incarnarsi in una società olistica nel senso platonico, cioè tanto fondato "onto-teo-logicamente" quanto implacabile e inevitabile individualmente. Questo problema emerge nei limiti della coerenza rispetto ai presupposti teologici enunciati da Coomaraswamy stesso, dato che nel capitolo dedicato all'ordine sociale egli sostiene che "un uomo viene giudicato un buon indù non per ciò in cui crede ma per ciò che fa, o, in altre parole, per la sua capacità di agire in conformità alla legge"⁶⁴⁶, e non solo alla propria coerenza e credibilità. *Si tratta di una legge che è nel contempo teologica e teocratica, e quindi necessariamente sociale; ma soprattutto una legge che contraddice il senso teologico del principio "diventa chi e ciò che sei", e non "diventa ciò che devi", cioè ciò che la legge teologica e sociale ti impone di diventare.* Fortunatamente Coomaraswamy conclude che il fine della legge e del sacerdozio è di essere distrutto e superato dalla libertà che lo trascende in quanto fine. Gli stadi della vita nella cultura induista sono la formazione, il matrimonio e la professione, e quindi le dimensioni del diritto, dei doveri e della responsabilità. Ma ci sarà un tempo per il ritiro e la povertà, e per la rinuncia totale (sannyasa) nel caso dei distaccati (yogin). Costoro abbandonano la vita attiva per rispondere al richiamo della morte al mondo delle attività, cioè rinnegano se stessi per distaccarsi dal mondo in Dio. Anche Platone considerava la filosofia come un'ascesi e un' "ars moriendi".

⁶⁴⁶ A. K. Coomaraswamy, « Induismo e buddhismo », op. cit. ; p. 59.

4.26 La continuità della tradizione brahmanica e di quella buddhista e le loro analogie con il cristianesimo: la *philosophia perennis*

Per quanto riguarda il rapporto tra l'induismo e il buddhismo, Coomaraswamy sostiene nella seconda parte della sua monografia, dedicata appunto al buddhismo, che “più superficialmente si studia il buddhismo e più questo sembra differire dal brahmanesimo da cui deriva: più ne approfondiamo lo studio e più diventa difficile distinguere il buddhismo dal brahmanesimo (...) La differenza saliente sta nel fatto che la dottrina buddhista è esposta da un fondatore storico”⁶⁴⁷. Secondo Coomaraswamy, *Buddha supera e compie l'insegnamento brahmanico interiorizzando i sacrifici esteriori e i riti formali nella Legge (dharma) e nel Sé (atman)*: “Colui che vede la Legge vede me, colui che vede me vede la Legge”⁶⁴⁸. La tesi della continuità è sostenuta e perseguita in modo chiaro e coerente nel prosieguo della trattazione, nella quale Coomaraswamy sembra a più riprese suggerire *un parallelismo rispetto al rapporto tra la legge giudaica nell'Antico Testamento e il suo compimento o invero nella Buona Novella evangelica*, secondo le parole di Gesù e di S. Paolo. Lo studioso si spinge addirittura a sottolineare le analogie tra la “nascita verginale” di Buddha e di Gesù, il ruolo delle profezie, le dispute e il riconoscimento da parte dei brahmani come dei sinhedrin, l'abbandono della famiglia, i miracoli e le tentazioni della potenza e della seduzione insinuate dal maligno (Mara)⁶⁴⁹. Le seguenti affermazioni sintetizzano in modo chiaro l'intenzione di fondo e la vera e propria “Weltanschauung” teologica, spirituale e culturale di Coomaraswamy, figura importante del mondo indiano: “Forse sarebbe stato preferibile trattare l'argomento in modo complessivo, senza fare distinzione tra buddhismo e brahmanesimo. In effetti sarebbe ormai giunto il momento di scrivere una *summa* della *philosophia perennis* basata con imparzialità su tutte le fonti ortodosse. Sono stati citati inoltre testi platonici e cristiani al fine di rendere più chiaro, tramite il ricorso a contesti più familiari, il contenuto di alcune dottrine indù, e per sottolineare il fatto che *la philosophia perennis (Sanatana Dharma) è sempre e ovunque identica a se stessa*. Queste citazioni non sono intese come un contributo alla storia della letteratura; non mirano a suggerire prestiti di dottrine o simboli fatti in una direzione o nell'altra, né un'origine indipendente per idee analoghe, bensì un'eredità comune risalente a un'epoca di molto antecedente ai nostri testi e che S. Agostino definisce *la saggezza che non fu creata, ma che ora esiste, che è sempre esistita e sempre esisterà*”. Di fronte alla superficialità delle mode di sempre e all'astrattezza inutile di una certa filologia, ci sembra che queste parole di Coomaraswamy ci richiamino, più ancora che a uno spirito ecumenico, a riconoscere il significato

⁶⁴⁷ Ibidem; p. 69.

⁶⁴⁸ Ibidem; p. 85 sgg. Cfr. Samyutta-nikaya III, 120.

⁶⁴⁹ Ibidem; p. 79 sgg.

della “koinonìa” propria delle idee platoniche e il suo senso profondo ed eterno per la comunità umana.

Lo studioso applica questo quadro concettuale – tanto discutibile per alcuni quanto spiritualmente profondo - deducendone *una continuità tra le tradizioni upanisadica, buddhista e platonica*. Secondo Platone la padronanza di sé consiste nel non discostarsi mai dalla via del Principio immanente e della Legge, cioè nel non cedere mai agli affetti delle passioni inferiori, come mostra il mito nel “Fedone”⁶⁵⁰. Inoltre, in entrambe le tradizioni ogni conoscenza ed esperienza non consisterebbe tanto nell’acquisizione di fatti nuovi, bensì nel ricordo e nel recupero (smrti, anamnésis, Erinnerung) dell’onniscienza latente (pajanana, prométheia o pronoià), ma dimenticata e limitata, secondo la tesi del “Menone”⁶⁵¹ platonico. Secondo Coomaraswamy Platone sostiene l’esistenza di due anime, da una parte il Sé reale, cioè lo Spirito immortale, dall’altra il sé, cioè l’anima mortale. Ora, mentre lo Spirito ritorna a Dio che ce lo ha dato, la polvere (il sé) ritorna alla polvere. Analogamente, la tradizione brahmanica⁶⁵² sostiene che i molti sé composti e mortali debbono ritornare all’Uno singolo (cioè “in-dividuum” inseparabile) e immortale; ma solo il Sé identico a Dio (brama bhutena atmana) può ritornare al mondo divino. In questo senso vengono interpretate le citazioni seguenti: “Chi vuole seguirmi, deve rinnegare se stesso”⁶⁵³, “Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo”⁶⁵⁴ e “La parola di Dio giunge a separare l’anima (psyché) dallo spirito (pneuma)”⁶⁵⁵. Nella tradizione brahmanica il Sé puro, singolo e immortale è il giudice e il fine del sé impuro, composito e mortale; tutto questo conduce Coomaraswamy a interpretare il principio “Ama te stesso” come l’invito ad amare quel Sé per amore del quale l’uomo è chiamato a rinnegare “sé” stesso. Eckhart scriveva che “il Regno di Dio è solo per chi è morto del tutto”.

A questo punto Coomaraswamy considera la dottrina buddhista vera e propria che, in continuità con la teologia apofatica, sostiene che possiamo definire chi e che cosa siamo solo mediante ciò che non siamo. Solo morendo al nostro sé individuale possiamo diventare ciò che siamo, riconoscendo che il nostro Sé divino e immortale non si identifica né si definisce con nulla. Di qui la necessità

⁶⁵⁰ Platone, « Fedone », in : *Opere*, op. cit., vol. I.

⁶⁵¹ Platone, « Menone », in : *Opere*, op. cit., vol. V.

⁶⁵² Il simbolo del carro per indicare il veicolo psicofisico dell’essere umano è presente in Platone e in Filone come nelle tradizioni brahmaniche e buddhiste. Tutte sembrano convergere nell’affermare che se la mente controlla e guida i sensi secondo la sua conoscenza del Sè, dello Spirito o del « logistikòn », allora il veicolo dell’io giungerà a destinazione, cioè diventare à se stesso, diventerà chi egli o ella è. Ora, il proprietario del carro è l’unico a conoscere la (sua) destinazione. Cfr. « Leggi », 898d sgg. « Fedro », 246e, 256d. Rig Veda X, 51, 6.

⁶⁵³ Giovanni, 13, 36.

⁶⁵⁴ Luca, 14, 26.

⁶⁵⁵ Ebrei, 4, 12.

del “nirvana” in quanto annullamento di sé, estinzione del proprio essere, pensare e desiderare; questo dono di sé libera l’uomo da ogni divenire, lo rende imperturbabile e lo trasforma nel senso divino⁶⁵⁶. *Analogamente alle tradizioni cristiana agostiniana, idealista hegeliana ed esistenzialista, il buddhismo sostiene che possiamo conoscere il nostro Sé immortale solo diventando ed essendo questo Sé, che ci rende noi stessi. Ricordiamo che all’origine dell’idealista “werden zu sich” è l’invito di Agostino “Diventate ciò che ricevete. Ricevete ciò che voi siete”: il corpo di Cristo è ciò che media il nostro divenire rispetto al nostro essere, e questa ricezione è l’accoglienza del dono del Suo corpo e del Suo sangue redentore.*

Possiamo terminare queste considerazioni teoretiche sulla teologia e sull’autologia nella tradizione brahmanica aggiungendo un commento teoreticamente molto rilevante di Marc Ballanfat al terzo canto della “Bhagavad Gita”⁶⁵⁷, estremamente pertinente nel contesto che abbiamo trattato. Lo studioso mostra che l’antropologia brahmanica pensa il desiderio (kama) non solo come la sua intenzionalità verso un oggetto valorizzato, ma anche come il distacco mentale della riflessione autoreferenziale rispetto all’oggetto, come nell’ “amare amabam” di Agostino. La quiete del pensiero consiste dunque nel cessare (di) questo movimento autoreferenziale, che costituisce l’inquietudine umana; la quale, sempre secondo Agostino, trova la sua quiete solo riposandosi in Dio. Ci sembra interessante l’analogia rispetto a quanto abbiamo detto già nella seconda parte sulla relazione dialettica tra l’intenzionalità e la riflessione, e sulla necessità di riaprire quest’ultima all’abbandono al fine di superare la chiusura di entrambe. Secondo Sankara – uno dei primi grandissimi commentatori della “Bhagavad Gita”, accanto a Ramanuya - l’assoluto designa sia il principio della conoscenza, al di là del quale nulla è pensabile, sia la stabilità mentale che procura la disciplina (yoga) e che consente il raggiungimento della conoscenza stessa. In entrambi i casi l’asceta, colui che rinuncia a sé e al mondo, scopre e gusta (“sapere” nei due sensi latini) la spoliatura di sé - come nel caso di Francesco d’Assisi - e l’estinzione nell’assoluto, o meglio “l’estinzione *che è* l’assoluto” (brahmanirvana). L’assoluto è in questo caso il principio impersonale delle “Upanisad”, cioè il Sé come “atman”.

⁶⁵⁶ Samyutta Nikaya.

⁶⁵⁷ « La Bhagavad Gita », op. cit. ; pagg. 162-164.

4.27 La psicoanalisi freudiana, una presa di coscienza genetica, dialettica ed ermeneutica della storia (in)cosciente dell'io.

L'anamnesi terapeutica, la verità come apertura e svelamento, e la nevrosi come conflitto dialettico interno all'inconscio.

Le nuove frontiere dell'esistenza psichica e sociale dell'io

Abbiamo dimostrato a diversi livelli la continuità dialettica ed ermeneutica tra la coscienza di sé in Hegel e la ricomprensione progettuale della propria esistenza, esposta secondo Heidegger all'ignoranza di sé piuttosto che allo sguardo dell'altro, come sosterrà Sartre. Tra le possibilità della coscienza di sé e la nullità fondamentale, abissale (ab-gründig) e alienante della propria esistenza, abbiamo già visto apparire nell'esperienza fenomenologica della coscienza hegeliana un livello dialettico strutturale che supera le esperienze che la coscienza fa di sé, e che resta dunque per lei "incosciente"⁶⁵⁸. *Solo la psicoanalisi freudiana riconosce e ricomprensione ermeneuticamente la storia dialettica delle strutture e delle dimensioni dell'inconscio. La teoria e la terapia psicoanalitiche riscoprono, recuperano e ricomprensione ermeneuticamente la storia genetica e/o psicopatologica delle dimensioni pulsionali e socio-normative dell'inconscio. Tutto questo viene compiuto mediante la rielaborazione e l'interpretazione simbolica dei sogni, affinché l'io riprenda coscienza di sé e si riappropri delle dimensioni inconscienti o rimosse della sua storia; questa riappropriazione da parte dell'io avviene riconoscendo, rielaborando e superando la consistenza delle imposizioni subite passivamente ad opera del dispositivo normativo della comunità sociale.*

- La metodologia storica e genetica delle ricomprensioni interpretative di Freud è evidente in "Totem e tabù" (1913)⁶⁵⁹, che abbiamo già analizzato all'inizio della prima parte della nostra ricerca. In quest'opera Freud si propone di tracciare una vera e propria genealogia storica della morale, al termine della quale egli conclude che il Super-Ego, cioè la coscienza morale – o meglio l'inconscio normativo autore della rimozione – è l'erede della storia transgenerazionale della relazione conflittuale e dialettica svoltasi tra i desideri incestuosi o le pulsioni aggressive da una parte, e dall'altra la loro negazione mediante il divieto. Questa ontogenesi storica si sviluppa attraverso le tappe costitutive dell'identificazione ai genitori e del loro superamento, fino all'opposizione. Questo processo si svolge secondo un ritmo dialettico e giunge a riconfigurare ermeneuticamente ogni tappa dello sviluppo, a mano a mano che vi si passa⁶⁶⁰.

⁶⁵⁸ Cfr. la seconda parte di questa ricerca, § 2.17.

⁶⁵⁹ S. Freud, « Totem e tabù », op. cit.

⁶⁶⁰ Cfr. la voce « Freud Sigmund » di A. Bourguignon nel « Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale » (dir. M. Canto-Sperber), PUF 1996-2004 ; pagg. 756-761.

- Abbiamo già mostrato la consistenza dialettica ed ermeneutica delle logiche della rimozione e del riconoscimento in quanto ripresa di coscienza in Heidegger. Secondo lui, l'essere umano rimuove il nulla angosciante nel quale la sua esistenza si ritrova gettata disperdendosi nella attività mondane. Questo fa dire ad Heidegger che il mondo è la negazione dell'angoscia (Angst), mentre "l'angoscia è il nulla del mondo". La prima frase definisce la strategia psicologica della rimozione, che Freud si proporrà di smascherare, mentre la seconda frase esprime la verità ontologica che, secondo Heidegger, è l'oggetto della rimozione stessa.

- In questo contesto ontologico ed ermeneutico, Heidegger iscrive il suo concetto di verità in quanto svelamento. Ora, *il carattere di anamnesi del lavoro terapeutico – in quanto riscoperta, riconoscimento, rielaborazione e ricomprensione del rimosso – presenta delle analogie notevoli*

- *sia rispetto allo statuto e alle dinamiche heideggeriane della verità in quanto svelamento (alétheia), cioè in quanto apertura che scopre e lascia apparire il fenomeno dell'essere, che è racchiuso, coperto e nascosto dall'ente che avrebbe dovuto esprimerlo*

- *sia rispetto al metodo fenomenologico di Heidegger, che rappresenta nel contempo il cammino verso lo svelamento di questa verità, ma anche il luogo e la modalità della sua manifestazione.*

- *Il metodo fenomenologico si fonda sulla visione secondo la quale l'essere è sempre vero all'origine, ma si dà aparendo a noi in modo mascherato, come un sintomo dubbio appare al medico. Pertanto l'esperienza necessaria a colui che desidera comprendere l'essere di qualche cosa è di restare puramente a guardare e a vedere, a sentire e a percepire, a riflettere come uno specchio d'acqua per "di-mostrare" ciò che si dà alla fonte. L'unica prova valida è mostrare il contenuto di ciò che ci è dato, ma anche la sua maniera di manifestarsi e di apparirci nelle cose e attraverso gli altri.*

In realtà questa visione della filosofia sconvolge in modo fondamentale la nostra concezione della conoscenza umana, della verità e della logica, fino a rovesciare e a rendere problematica la nostra maniera di essere al mondo, con gli altri o loro malgrado. In effetti, in seguito alla comprensione dell'esperienza dell'essere che abbiamo appena delineata, la percezione sensibile dimostra di essere la forma di conoscenza più vera, perché essa scopre e manifesta puramente l'essere delle cose come esso si dà, senza poterlo modificare. "Vedere" scopre sempre i colori, "ascoltare" e "sentire" svelano sempre i suoni. Pertanto ogni possibilità di una verità (e di una falsità) che pretendesse di possedere una qualunque realtà o situazione e di giudicare qualcuno su questa base, risulta in questo modo annientata alla radice. Questo perché la verità trova le sue radici altrove, nell'apertura che scopre e manifesta ciò che era chiuso, coperto e nascosto, come abbiamo detto. *L'apertura della verità svela: essa non lascia apparire altro che l'essere delle cose che si dà, come esso si dà, facendo sparire ciò e colui che lo maschera. Per rivelare, la verità svela: essa*

smaschera l'io che, col pretesto di garantire la mediazione e di fondare la verità, tenta narcisisticamente di modificarla e di plasmarla al suo uso e a sua immagine. Potremmo dire che lo svelamento che smaschera è la maniera in cui la verità filosofica traduce la verità liberatrice che ci ingiunge: “Non ti farai immagini”.

Se percorriamo la genesi della scoperta freudiana delle dimensioni dell'inconscio, diventerà ancora più evidente la tensione dialettica e la consistenza ermeneutica della psicoanalisi, in quanto teoria e terapia. La ricerca di una definizione dell'origine delle nevrosi ha portato Freud a tracciare la storia della civiltà umana, sviluppando la teoria della doppia soggettività elaborata da Schopenhauer nei termini seguenti:

- “L'uomo primordiale godeva effettivamente di una salute migliore, perché ignorava ogni restrizione delle sue pulsioni. In compenso, la sua certezza sulla durata del godimento di una tale felicità era molto ridotta”; nel suo stato originario, l'uomo aderisce immediatamente ai suoi istinti (l'Es, secondo Groddeck) ed è felice, perché ignora la riflessione e l'istanza sociale e normativa (il Super-Ego) che gli vieterà di vivere le sue pulsioni;

- “L'uomo civilizzato ha scambiato una parte della sua possibilità di essere felice con un po' di certezza”; la ragione riflessiva, che spezza l'immediatezza dell'aderenza originaria agli istinti e ai desideri, garantisce una maggiore certezza e prevedibilità grazie alla mediazione della spontaneità, diminuendo così la possibilità di essere felice.

In questo contesto, che si rivelerà essenziale per le ricerche sociologiche e psicologiche della Scuola di Francoforte, *l'ipotesi fondamentale di Freud è che la nevrosi è un conflitto e dunque una tensione dialettica tra le due dimensioni fondamentali dell'individuo, che sono l'Es e il Super-Ego*⁶⁶¹. *Da una parte il mondo delle pulsioni (l'Es), cioè l'inconscio biologico della specie, si manifesta nelle pulsioni sessuali che servono alla continuazione della specie e nell'*

⁶⁶¹ L'elaborazione di questa concezione deve molto alle intuizioni filosofiche degli autori del romanticismo, soprattutto a Goethe e Schelling. Ma colui che Freud considera come il proprio precursore è Schopenhauer, il cui concetto di « volontà » sarebbe comparabile secondo Freud stesso all'inconscio pulsionale della specie. Secondo Schopenhauer, la nostra soggettività ospita o contiene in realtà una doppia soggettività ; la « soggettività della specie », che si servirebbe degli individui per la propria conservazione, mentre la « soggettività dell'individuo » progetta il mondo secondo i suoi desideri in modo del tutto illusorio, perchè essa preferisce ignorare il fatto che sono le esigenze della specie a decidere i ritmi della vita in generale. Questi concetti si avvicinano profondamente a ciò che Hegel chiamava « l'astuzia della Ragione » (List der Vernunft) nelle sue « Lezioni sulla filosofia della storia » ; essi si avvicinano anche alla concezione della relazione tra la natura e la specie umana sostenuta dal poeta e filosofo Giacomo Leopardi nel suo celebre « Canto notturno di un pastore errante dell'Asia », il quale contempla e interroga la luna. Cfr. G. W. F. Hegel, « Lezioni sulla filosofia della storia » (1840), 4 vol., La Nuova Italia, Firenze, 1967. G. Leopardi, *Tutte le opere* (a cura di W. Binni e E. Ghidetti), 2 vol., Sansoni, Firenze, 1969.

aggressività egoista che serve alla difesa della progenitura. *D'altra parte le esigenze sociali, normative e morali dell'inconscio sociale (il Super-Ego), che esige la contenzione, la limitazione e il controllo delle pulsioni dell'Es.* Il Super-Ego si forma verso i cinque anni come luogo della coscienza morale e del senso di colpa, a partire dall'interiorizzazione dei divieti genitoriali (il complesso di Edipo) e in seguito delle altre autorità (scolastiche, sociali, religiose, professionali, militari). In questo modo, l'educazione ai valori e ai modelli di comportamento stratifica e costituisce il passaggio da un'autorità "paterna" a un'autorità "sociale", e alla fine personale e propria dell'individuo stesso.

Possiamo concepire *la riflessione dialettica come una (ri)presa della coscienza da parte dell'io delle sue pulsioni biologiche, cioè fisiche e naturali; questa ripresa di coscienza supera ciò che fino ad allora l'inconscio normativo e sociale ha imposto all'io riguardo alle sue pulsioni.* Questa considerazione non basta certo a capire l'esistenza psichica e sociale dell'io, ma ci permette di descrivere le nuove frontiere problematiche che si aprono oggi per l'uomo e per la sua vita comunitaria. Questa prospettiva si iscrive nel fatto che la storia della relazione dialettica e interpretativa tra gli esseri e il mondo delle regole e degli altri non termina mai. "La storia non è finita", scrive Claudio Magris; questo significa che gli esistenti, le loro storie e tradizioni, le loro generazioni e filiazioni, non finiscono di esistere, sempre nell'equilibrio dialettico precario delle continuità e delle differenze.

Una volta una famiglia tradizionale presentava una struttura nucleare stabile, definita dalla relazione dell'io (bambino) con i suoi genitori (l'autorità primaria, originaria e fondatrice) e i suoi fratelli; in questa struttura il soggetto condivideva le cose e gli affetti, mediante il conflitto e/o il negoziato. La società contemporanea presenta un'apertura a ventaglio della struttura familiare. Molto spesso l'io del bambino non è più confrontato solamente ai suoi genitori e ai suoi fratelli, in ogni caso non lo è più allo stesso modo di un tempo. L'io è confrontato nella maggior parte del tempo a sua madre e ai suoi fratelli; ma anche - naturalmente in modo differente - all'amico di sua madre, che non è suo padre, e ai figli di quest'ultimo, che non sono suoi fratelli né sue sorelle. La struttura triangolare risulta in questo modo intimamente sdoppiata. D'altra parte, l'io è confrontato meno a lungo e in modo meno continuo a suo padre, che vive ormai con la sua compagna, spesso con i figli di quest'ultima; ancora una volta il bambino si ritrova di fronte ad una riapertura della sua struttura originaria, perché l'amica di suo padre non sarà mai sua madre e i bambini di quest'ultima non sono suoi fratelli e sorelle.

In questo modo, la struttura triangolare si presenta come la proiezione sdoppiata di due esagoni, intimamente irregolari e dunque psicologicamente problematici. Dovrebbe essere evidente che questa situazione è problematica per tutti i soggetti che la compongono e la condividono, anche mediante la decisione di rifiutarla; in altri termini non esiste solo il vissuto e il punto di vista del

bambino, ma anche quelli dei suoi genitori e dei suoi parenti acquisiti: patrigni, matrigne, fratelli e sorelle acquisiti, che non a caso nelle fiabe si chiamavano “fratellastri” e “sorellastre”.

4.28 L’origine delle nevrosi come tensione e contraddizione dialettica.

Il riconoscimento della rimozione come ricomprensione ermeneutica e trasformazione terapeutica

Come possiamo dunque descrivere l’io e la produzione delle sue nevrosi? L’io si illude che, come aveva già intuito Schopenhauer, le sue pulsioni, che egli sente sorgere dalla sua interiorità, rappresentino la sua individualità, mentre le norme sociali non sarebbero che una dimensione esteriore e collettiva⁶⁶². In realtà, il nostro io cosciente si ritrova al centro della tensione tra le due forme dell’inconscio, che egli subisce come delle “passioni”⁶⁶³ e che sorgono entrambe dalla sua interiorità più intima. Si tratta in primo luogo delle pulsioni biologiche e sessuali (libido), che l’io ha bisogno di soddisfare in modo urgente, immediatamente e completamente secondo il principio di piacere; in secondo luogo si tratta dei divieti morali e delle limitazioni sociali, imposte alle sue pulsioni e passioni dal principio di realtà⁶⁶⁴, che è il fondamento e l’origine dell’educazione e della civiltà.

Secondo Hegel la vera contraddizione dialettica, energia della storia individuale e motore teleologico della storia della specie umana, non esiste mai nella diversità indifferente che ha luogo tra due identità esterne l’una all’altra, che sarebbero incapaci di provocarsi veramente. La vera contraddizione dialettica esiste solo nel cuore di un certo essere unico, che è identico solamente alla sua propria negazione di sé (esse est negatio sui) in quanto altro a se stesso; per Hegel un essere è identico solamente alla sua differenza da sé e alla sua opposizione a sé: solo mediante tutto questo quest’essere è identico unicamente alla sua contraddizione di sé (esse est contradictio sui). Ciò significa che la vera differenza non ha luogo tra due identità esterne, ciascuna delle quali se ne starebbe sola e separata dall’altra, bensì ha luogo

⁶⁶² Potremmo definire quest’illusione egocentrica come il « complesso di Romeo e Giulietta », che si riassume nella formula « Noi e il nostro amore contro il resto del mondo ». L’antecedente drammaturgico di questa posizione è l’opposizione di « nomos » e « physis » nella tragedia di Antigone, come ha mostrato nella sua « Fenomenologia dello spirito ».

⁶⁶³ Il termine greco designa appunto ciò che è *subito in modo ricettivo, senza alcun concorso di attività da parte del soggetto*.

⁶⁶⁴ Nel « Disagio della civiltà » del 1929 (op. cit.), Freud sembra avvicinare il principio di piacere agli istinti di vita (Eros) e di morte (Thanatos), che si esprimerebbero rispettivamente nell’amore e nella creatività e nell’odio, nella distruzione e nell’autodistruzione. La funzione e l’opera della civiltà sarebbe di non permettere al Super-Ego di accecare nuovamente Edipo : le leggi sociali non devono poter rendere la vita umana inumana e insopportabile, causando in questo modo la follia della specie.

“nell’identità stessa” di un certo essere. La nostra tesi, secondo la quale “Io sono un altro rispetto a me” o, secondo Rimbaud, “Io è un altro”, presuppone questa dialettica che è nel contempo una logica e un’ontologia, e che conduce alla ricomprensione analitica freudiana della storia genetica delle relazioni dialettiche tra l’io e le dimensioni biologiche e sociali (o culturali) del suo inconscio.

D’altra parte, questa tesi ci permette di ritrovare nella teoria di Freud ciò che abbiamo definito nel corso della nostra ricerca come una ricomprensione ermeneutica, come un riconoscimento della rimozione e una ripresa della coscienza di sé, e come una reazione e una trasformazione progettuale della propria esistenza socialmente esposta agli altri. In effetti, secondo Freud l’io è immerso nella necessità di reagire a questa tensione che lo lacera, e deve reagire con una risposta o una decisione che sarà necessariamente “in movimento”, per così dire. Può essere che io arrivi a trovare un equilibrio che mi permetta di soddisfare le mie esigenze in modo limitato e socialmente accettabile, canalizzando le mie pulsioni o “sублиmando” le mie passioni nelle realizzazioni educative o umanitarie, scientifiche o politiche. Se invece non riesco a trovare questo equilibrio, perché le mie pulsioni sono troppo intense e inaccettabili rispetto al livello delle esigenze morali e sociali, allora l’istinto libidinale si trasforma in nevrosi.

Per curare, la psicoanalisi freudiana ha bisogno della collaborazione dell’io, della sua capacità di riprendere coscienza di sé e della sua storia, e della sua volontà di riconoscere le sue rimozioni. Dunque la psicoanalisi è impotente se lo squilibrio ha raggiunto lo stadio della psicosi, perché in questo caso la violenza del conflitto tra l’inconscio pulsionale e quello sociale ha annientato l’io, e dunque ogni spazio e ogni possibilità di mediazione: allora non restano che le due forme dell’inconscio, che si battono corpo a corpo; in questo caso abbiamo la pazzia in senso proprio. Ora, in base alla nostra tesi sulla relazione tra l’alienazione sociale – in quanto reificazione e rimozione – e l’alienazione esistenziale in quanto riconoscimento della rimozione e in quanto abbandono della presenza dell’io, potremmo comprendere il fenomeno della pazzia come una negazione di sé, aperta all’alienazione reificatrice propria della rimozione fino all’annientamento dell’identità dell’io. Ma questa negazione di sé sarebbe chiusa alla possibilità di un’alienazione relativa e relazionale, che dia e che riveli all’io il vero o il senso della sua esistenza mediante il riconoscimento e l’abbandono alla trascendenza che ci supera. Possiamo immaginare questi due estremi rispettivamente come una sorta di sclerotizzazione materiale e mortalmente rigida, e come un abbandono di sé rivelatore dell’altro o dell’“Altro”.

Freud ha espresso il fine della psicoanalisi come una terapia delle forme della nevrosi in un’affermazione famosa per la sua profondità e chiarezza:

“L’intenzione degli sforzi e dei tentativi terapeutici della psicoanalisi è in fin dei conti di rinforzare l’io, di renderlo sempre più indipendente dal Super-Ego, di sviluppare il suo campo di percezione e di perfezionare la sua organizzazione, in modo che egli possa annettere a sé delle nuove zone dell’Es. Dov’era l’Es, deve entrare e affermarsi l’io. È questa l’opera della civiltà”. L’opera della civiltà è dunque di ricomprendere lo stato naturale e caotico, affinché la cultura lo strutturi e lo trasformi in “cosmos”, ordinato o adattato dalla ragione alla vita umana⁶⁶⁵. Questo testo ci sembra esprimere in modo particolarmente evidente la consistenza dialettica ed ermeneutica dei concetti freudiani di rimozione, di coscienza e di rielaborazione.

Una conferma ulteriore della presenza costitutiva nella psicoanalisi delle finalità della reazione, della rielaborazione e della trasformazione potrebbe giungere dalle recenti teorie di Hans Loewald sulla relazione madre-figlio come “interazione interiorizzata”, che abbiamo visto nella terza parte di questa ricerca⁶⁶⁶. Secondo Loewald, a partire dalla sua psiche disordinata e disorganizzata, il bambino sperimenta le reazioni della madre e degli altri ai suoi bisogni. L’esperienza delle sensazioni di frustrazione gli insegna a interiorizzare e a trasformare queste azioni-reazioni-interazioni, come anche le sensazioni che esse provocano in lui. Ora, questa trasformazione della comunicazione passiva in risorsa (re)attiva permette al bambino addirittura di organizzare la sua psiche rispetto agli altri, e prepara in questo modo il suo accesso al mondo. Heidegger definiva l’apertura ontologica di questo accesso come l’ “In-der-Welt-Insein”; ma già in “Essere e tempo” Heidegger sembrava ignorare che il “Dasein” è “nel mondo degli altri”...

⁶⁶⁵ Nel 1929, di fronte all’evoluzione della storia europea, Freud sostiene nel « Disagio della civiltà » (op. cit.) che il problema fondamentale riguardo al destino della nostra specie si pone nei termini seguenti : « Se, e in quale misura, *l’evoluzione civile dell’umanità potrà dominare i turbamenti patologici della vita collettiva provocati dalla loro pulsione aggressiva e autodistruttrice* ». Tre anni più tardi, Hitler sarà proclamato cancelliere di quello che diventerà il Terzo Reich.

⁶⁶⁶ H. Loewald, « Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979 », Klett-Cotta, Stuttgart, 1986 ; idem, *On internalisation*, in : « Papers on Psychoanalysis », New Haven-London, 1986 ; pagg. 69-86 ; idem, *Instinct Theory, Object Relations and Psychic Structure Formations* (1978), ibidem ; pagg. 207-218 ; idem, *Internalization, Separation, Mourning and the Superego* (1962), ibidem ; pagg. 257-276.

4.29 Metapsicologia e ontologia.

La psicoanalisi come teoria della personalità e psicoterapia, e l'ontologia fenomenologica come analitica ed ermeneutica dell'esistenza.

Tesi generale sulla continuità dialettica ed ermeneutica di due forme di conoscenza dell'esistenza umana

In quanto teoria della personalità, la psicoanalisi freudiana riconosce e ricomprende ermeneuticamente la storia genetica – ed eventualmente quella psicopatologica – delle relazioni o delle tensioni dialettiche che si sviluppano tra l'io e le fenomenologie bio-psichiche e culturali del suo inconscio. In quanto psicoterapia, la psicoanalisi freudiana conduce il paziente a riconoscere, rielaborare e superare ermeneuticamente – cioè mediante l'interpretazione – tutto ciò che fino ad ora egli aveva subito passivamente da se stesso e dalle sue pulsioni, oppure dal mondo degli altri, cioè introiettando le istanze deontologiche e normative sociali mediante la pressione morale del Super Io. Il fine di questo processo genetico, dialettico ed ermeneutico è duplice:

- l'Io del paziente deve riprendere coscienza di sé e della sua storia, di quella cosciente mediante quella incosciente,*
- l'Io del paziente deve riappropriarsi delle realtà ignorate (cioè dimenticate, rimosse o negate) della sua esistenza, di quelle mortali quanto di quelle vitali riconoscendole, e riconoscendo in un certo senso in lui Eros e Thanatos.*

Dunque il riconoscimento delle rimozioni e degli altri meccanismi di difesa da parte dell'Io e la ripresa della sua autocoscienza sono le condizioni trascendentali, cioè necessarie e costitutive, della sua possibile “riapertura a se stesso”; essa potrà manifestarsi concretamente come la trasformazione reattiva e progettuale della propria esistenza. Se fino ad ora quest'esistenza era stata vissuta “*senza, malgrado o contro*” se stessa e gli altri, a partire da questo momento essa potrà cominciare a rielaborarsi “*con*” costoro, cioè in relazione a se stessa, agli altri e al mondo.

La declinazione psicoanalitica freudiana di ciò che Heidegger definiva come “decisione anticipatrice” può essere articolata nei momenti della rimozione patologica, della rielaborazione anamnestic e del riconoscimento terapeutico, e infine della riappropriazione e della trasformazione progettuale dei propri vissuti nella scoperta di un senso alla propria vita. Solo alla fine di questa parte dedicata alle teorie di Freud potremo constatare e verificare che la necessità di prendere coscienza dell'uso dei meccanismi di autodifesa – che sono delle elaborazioni reattive tanto inefficaci quanto patogenetiche – corrisponde alla chiamata della coscienza al “Dasein” di Heidegger. Come abbiamo visto, questa chiamata invita l'essere umano ad uscire dalla sua immedesimazione deiettiva nel mondo degli enti, la quale consente all'uomo di rimuovere la nullità fondamentale e angosciante del mondo intero e della propria esistenza. L'uomo è chiamato a rielaborare ermeneuticamente la propria esistenza, cioè a comprenderla interpretando il progetto del senso della propria vita. E' dunque

necessario e inevitabile che in “Essere e tempo” Heidegger fondi la sua ontologia fenomenologica sull’analitica del “Dasein”, cioè sulla comprensione interpretativa (o ermeneutica) dell’esistenza umana in quanto “essere-nel-mondo” e Cura. *La psicoterapia e l’analitica esistenziale (Daseinsanalytik) agiscono in modo analogo, l’una sul vissuto psichico dell’esistenza personale dell’individuo, l’altra sulla comprensione interpretativa dell’essere dell’esistenza universale degli individui rispetto all’essere che li supera, trascendendo la loro intenzionalità e le loro intenzioni, cioè le forme della loro coscienza e del loro volere. Quest’ultima è la dimensione dell’ontologia fenomenologica.*

La dimostrazione delle tesi enunciate fino ad ora richiede un’analisi sistematica delle teorie freudiane riguardanti

- la natura e il funzionamento dell’apparato psichico
- le componenti della personalità
- gli stadi dello sviluppo della personalità
- i complessi
- i meccanismi del comportamento
- alcuni meccanismi di difesa dell’io.

Effettueremo quest’analisi servendoci non solo del corpus freudiano nella traduzione di C. Musatti⁶⁶⁷, ma anche e soprattutto dell’eccellente sintesi di Yves De Saussure intitolata “Introduction à la psychologie de la personne”⁶⁶⁸. Per alcune problematiche cliniche particolari ci serviremo del testo della psicologa clinica Hélène Harel-Biraud intitolato “Manuel de psychologie à l’usage des soignants”⁶⁶⁹ e del testo della psicoanalista Séverine Rezette “Psychologie clinique en soins infirmiers”⁶⁷⁰. La terminologia psicoanalitica verrà esplicitata ove necessario ricorrendo al “Vocabolario della psicoanalisi” di J. Laplanche e J.-B. Pontalis⁶⁷¹.

4.30 La natura e il funzionamento dell’apparato psichico secondo Freud. Il conscio e l’inconscio.

I principi di realtà e piacere. La nostra coscienza ha un contenuto proprio?

Secondo Freud gli esseri umani non sono “padroni a casa loro”, e neppure dominatori dei loro vissuti e dei loro comportamenti. Continuando a parafrasare

⁶⁶⁷ S. Freud, *Opere*, edizione diretta da C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1967-1993.

⁶⁶⁸ Y. De Saussure, “Introduction à la psychologie de la personne”, Les Editions I.E.S., Genève, 1987.

⁶⁶⁹ H. Harel-Biraud, “Manuel de psychologie à l’usage des soignants”, Masson, Issy-les-Moulineaux, 1994.

⁶⁷⁰ S. Rézette, “Psychologie clinique en soins infirmiers”, Masson, Issy-les-Moulineaux, 2008.

⁶⁷¹ J. Laplanche – J.-B. Pontalis, « Vocabulaire de la psychanalyse », PUF, Paris, 1967.

il linguaggio freudiano e prima ancora hegeliano, potremmo dire che gli uomini sono servi assoggettati nei loro vissuti e comportamenti presenti dai meccanismi e dai desideri inconsci, nonché dal passato non elaborato e rimosso. Per Freud l'inconscio è il luogo e l'ambiente interno in cui il nostro essere psichico si muove⁶⁷². Secondo Goblot, “*il conscio è il fenomeno, l'inconscio è l'essere*”; si tratta di una tesi molto impegnativa e discutibile, da un punto di vista tanto fenomenologico quanto ontologico. Potremo presentarne qualche elemento problematico solo dopo averla descritta in modo più approfondito. E' evidente già da ora che, se si considera l'inconscio come l'essere del conscio, allora le forme della coscienza apparirebbero e si mostrerebbero nella loro visibilità “alla ricerca del loro contenuto inconscio” dimenticato o rimosso, in ogni caso attualmente ignorato per definizione. L'inconscio freudiano potrebbe essere descritto come una superficie d'acqua sicuramente molto profonda, neutra e trasparente di per sé, ma estremamente incomprensibile e dunque torbida rispetto alle nostre logiche, soprattutto a quelle della convenienza sociale e della comodità, della misura e della moderazione, del bene e del male. A queste logiche l'inconscio è irriducibile, perché nessun individuo è interamente riducibile nella sua libera soggettività, neppure alle preziosissime approssimazioni che Freud ci ha lasciato.

La psicoanalisi ha individuato e teorizzato due principi logici mediante i quali l'inconscio agisce in modo decisivo in ogni comportamento umano; pur essendo specificamente differenti rispetto alle categorie logiche del pensiero razionale, il riconoscimento di questi principi ha consentito a questa disciplina di scoprire le dinamiche e le logiche di molti meccanismi psichici.

- Il primo di questi principi consiste nel fatto e nell'atto secondo i quali *l'inconscio considera, cioè interpreta i suoi desideri come realtà*. Esso ignora, annulla o trasforma a modo suo – cioè “come gli conviene” – le percezioni che gli giungono dalla realtà esterna e oggettiva. *Questa trasformazione si configura quasi sempre come una vera e propria interpretazione in senso ermeneutico, mediante la quale l'inconscio fa sì che le sue percezioni del reale coincidano*

⁶⁷² A) Da un punto di vista descrittivo e non topico, « l'aggettivo *inconscio* è usato per definire l'insieme dei contenuti non presenti al campo attuale della coscienza » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Inconscient* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », PUF, Paris, 1967 ; pagg. 197 sgg.) B) Da un punto di vista topico, l'inconscio designa uno dei sistemi definiti da Freud nella sua prima teoria dell'apparato psichico. « Esso è costituito dai contenuti rimossi ai quali è stato rifiutato l'accesso al sistema preconscious e conscio mediante l'azione della rimozione ». I caratteri essenziali dell'inconscio in quanto sistema sono i seguenti : « a) i suoi contenuti sono i « rappresentanti » delle pulsioni ; b) essi sono governati soprattutto dai meccanismi della condensazione e dello spostamento ; c) fortemente investiti di energia pulsionale, essi tentano di ritornare alla coscienza e nelle azioni (ritorno del rimosso) ; tuttavia, essi possono accedere al sistema preconscious e conscio solo in quanto formazioni di compromesso, cioè dopo aver subito le deformazioni imposte dalla censura ; d) si tratta soprattutto di desideri infantili che si sono fissati nell'inconscio » (Ibidem, p. 197).

con le sue pulsioni: esso si serve della realtà per soddisfare i suoi desideri. Naturalmente questa forma biopsichica e inconscia di “utilitarismo individuale” esclude per definizione l’atto della riflessione (che sarà uno dei fondamenti della prassi psicoterapeutica, ad esempio per C. Rogers), eppure reinterpreta la realtà del mondo, di sé e degli altri trasformando il tutto a modo suo, cioè a suo uso e consumo. La possibilità ermeneutica della psicoanalisi in quanto psicoterapia si fonda, cioè si radica già nel fatto che l’inconscio stesso manipola e si serve a suo modo delle percezioni del reale: ma per poterlo fare deve averle già interpretate a sua immagine e somiglianza, anche se ovviamente in modo inconscio. Dunque il principio di realtà dell’inconscio potrebbe essere considerato come il principio trascendentale dell’ermeneutica psicoanalitica e psicoterapeutica in generale⁶⁷³.

- Il secondo principio è quello di piacere; esso porta l’inconscio ad agire sempre al fine di ridurre la differenza che lo separa dalla realizzazione dei suoi desideri. Come il bambino, l’inconscio esige che i suoi desideri siano soddisfatti immediatamente e completamente: esso vuole “tutto, subito e col minor sforzo possibile”, o meglio senza compiere sforzo alcuno. Se pensiamo la psicoanalisi come la scienza fenomenologica delle esperienze, delle apparenze e delle consistenze dell’inconscio e della coscienza – cioè come la scienza genetica della formazione della personalità –, allora constateremo che la finalità pulsionale edonista del principio di piacere corrisponde allo stadio neonatale che lo psicoanalista Winnicott ha definito come “dipendenza assoluta”. Abbiamo già visto che in questo stadio il neonato vive in un’unità fusionale e simbiotica totale con la madre; a questo livello, egli non può ancora percepire né concepire l’esistenza delle differenze nelle forme dell’altro, dell’attesa nel tempo e della distanza nello spazio, e dunque del rifiuto e dell’impossibilità di ottenere qualcosa, meno ancora dello sforzo per ottenerlo. Apparentemente la ricerca di soddisfazione immediata da parte dell’inconscio sembra ignorare non solo la realtà esterna, ma anche le esigenze della logica e della morale. Eppure l’assenza della ragione riflessiva e la presenza delle pulsioni biopsichiche (quelle sessuali e quelle aggressive in particolare) sembra manifestare l’incarnazione incosciente di una logica utilitarista individualista e edonista, la quale ricerca istintivamente la soddisfazione/realizzazione dei propri desideri

⁶⁷³ Il principio di realtà è uno dei due principi che governano il funzionamento mentale, insieme al principio di piacere che esso modifica : « nella misura in cui esso riesce a imporsi come principio regolatore, la ricerca della soddisfazione del piacere non avviene più mediante scorciatoie, bensì percorrendo le deviazioni e aggiornando i propri risultati in funzione delle esigenze imposte dal mondo esterno. Da un punto di vista economico, il principio di realtà trasforma l’energia libera in energia legata ; da un punto di vista topico, esso caratterizza essenzialmente il sistema preconscious e cosciente ; da un punto di vista dinamico, la psicoanalisi cerca di fondare l’intervento del principio di realtà su un tipo di energia pulsionale che sia propriamente al servizio dell’io » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Principe de réalité* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pag. 336 sgg.)

mediante determinati oggetti percepiti (soprattutto persone, non ancora percepiti come soggetti autonomi) o mediante azioni sperimentate. L'utilità economica di questi oggetti e di queste azioni sarebbe quella di dare il massimo piacere al neonato e di togliergli il dolore o la sofferenza indotti dalla mancanza e dal bisogno. Ora, i principi, le dinamiche e le logiche in questione corrispondono a quelle scoperte già da Platone nel "Gorgia", nel "Filebo" e nel "Protagora", e riprese dalla morale di Epicuro⁶⁷⁴. Inoltre queste logiche e dinamiche corrispondono a quelle teorizzate da J. Bentham nella sua aritmetica morale nei termini del "massimo bene per il massimo numero", cioè della massimizzazione del piacere in quanto bene e felicità e della diminuzione del dolore⁶⁷⁵. Se consideriamo l'individualismo egoista, l'utilitarismo e l'edonismo come i principi psicologici e ontologici dell'ideologia liberale e capitalista, queste considerazioni possono contribuire a descriverne i fondamenti psicogenetici e fenomenologici⁶⁷⁶.

L'ignoranza e l'indifferenza dell'inconscio rispetto alla realtà esterna del mondo (e) degli altri lo rendono inadatto alle esigenze della vita sociale. Per questo la nostra coscienza deve mediare tra l'inconscio e il suo principio di piacere e – d'altra parte – la realtà esterna e oggettiva del mondo degli altri, con le sue esigenze sociali, morali, professionali, ecc. La nostra coscienza tenta di realizzare questa mediazione in parte adattando la realtà a soddisfare in una certa misura e entro certi limiti certi bisogni e desideri; oppure essa reprime le pulsioni che non possono essere soddisfatte perché incompatibili con l'autoconservazione della società, o meglio di una certa forma storica di società e del suo ordine, come hanno mostrato Horkheimer e Adorno. La nostra volontà cerca dunque di canalizzare, di censurare o di rimuovere le manifestazioni dell'inconscio, senza riuscirci necessariamente. Spesso quest'ultimo modifica i nostri pensieri, le nostre motivazioni, i nostri atti e comportamenti; senza che possiamo rendercene conto, esso s'interpone tra ciò che vorremmo fare - secondo la nostra intenzione cosciente - e ciò che facciamo realmente. Talvolta l'inconscio biologico pulsionale e quello deontologico, normativo e sociale schiacciano l'io dell'individuo, rendendolo incapace di "essere nel mondo degli altri"; in questo caso si ha *la follia propriamente detta, cioè le forme psicotiche*

⁶⁷⁴ Platone, "Gorgia". In : *Opere complete* (9 vol.), Laterza, Roma-Bari, 1987; vol.V. Idem, "Protagora", ibidem, vol. V. Idem, "Filebo", ibidem, vol. III. Abbiamo accennato a Epicuro nel paragrafo 4.3 in merito all'edonismo e all'utilitarismo ripensati da Bentham.

⁶⁷⁵ J. Bentham, « Introduzione ai principi della morale e della legislazione », op. cit.

⁶⁷⁶ Il principio di piacere è uno dei due principi che governano il funzionamento mentale. « Il fine dell'attività psichica nel suo complesso è di evitare il dolore e di procurarsi piacere. Ora, dato che il dolore dipende dall'aumento delle quantità di eccitazione mentre il piacere dipende dalla loro riduzione, il principio di piacere è un principio economico » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Principe de plaisir* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pag. 332 sgg.)

che potrebbero essere concepite come l'annientamento delle possibilità dell'interpretazione di sé e del mondo degli altri da parte dell'io.

Secondo Freud, la nostra coscienza o la nostra dimensione conscia si limiterebbero all'insieme di idee, immagini, ricordi e rappresentazioni evocabili in modo volontario e intenzionale, cioè associabili e utilizzabili secondo il nostro volere. La nostra coscienza non farebbe altro che ricevere e rivelare le idee o le emozioni attualmente "presenti al nostro spirito", cioè le idee che ci facciamo, le emozioni che proviamo e le idee o le emozioni che (ri)emergono dall'oblio, come Agostino ha dimostrato nelle sue "Confessioni"⁶⁷⁷. Ora, se il nostro inconscio è il luogo dove tutto questo (immaginario e/o simbolico che sia) si produce e il "serbatoio" che lo conserva, allora *la nostra coscienza non ha un contenuto proprio*. Qui emerge nel modo più proprio e profondo la differenza epistemologica tra la psicologia – e la psicoanalisi è probabilmente il fondamento di ogni psicologia, almeno in quanto teoria della personalità – e la filosofia in quanto ontologia e atto di pensiero. In questo senso il confronto tra Freud e Hegel sarebbe altrettanto interessante e chiarificatore che un'analisi delle considerazioni di Gottlob Frege sulla specificità della logica rispetto alla psicologia, perché la filosofia in quanto ontologia e fenomenologia non può certo essere ridotta alla sua propria logica. La complessità del problema del rapporto epistemologico tra la psicologia e la filosofia supera nettamente gli intenti di questa tesi, benché rientri in modo alquanto diretto in questi paragrafi. Ci limiteremo dunque a delinearne i capisaldi teoretici in modo molto sintetico.

Da un punto di vista hegeliano, l'immediatezza delle forme intenzionali della coscienza (dalla certezza sensibile fino all'intelletto e al fenomeno) e le mediazioni riflessive dell'autocoscienza trovano la loro verità - unificante e articolata - nella certezza di sé della ragione; per Hegel l'autocoscienza razionale diventa ragione individuale riconoscendosi nel mondo, cioè sapendo che il suo pensiero può essere, pensare o diventare tutto ciò che è al mondo, cioè anche e soprattutto il suo altro. Al livello dello spirito, la ragione umana e individuale riconosce la storicità di questo essere, di questo divenire e delle forme della conoscenza. Ne segue che *l'unità riflessa della coscienza di sé e del proprio altro nella ragione in quanto spirito può e deve presupporre e comprendere le consistenze e le dinamiche della dimensione irriflessa, cioè dell'inconscio, che Hegel mostra di riconoscere teoreticamente e anche scientificamente attraverso le ricerche dello psichiatra francese Pinel, soprattutto nella "Filosofia dello spirito soggettivo". Dunque per Hegel la coscienza ha un contenuto proprio, come ogni figura fenomenologica: essa è coscienza del mondo e del suo essere nel modo in cui esso è per lei, cioè intenzionalmente. In questo senso la coscienza umana è a suo modo una vera e propria "Weltanschauung". L'inconscio è un altro modo di essere al mondo, e*

⁶⁷⁷ Agostino, « Confessioni », op. cit.

probabilmente l'inconscio e la coscienza si presuppongono reciprocamente, come abbiamo visto a proposito del movimento dialettico e dell'inconsapevolezza psicologica della coscienza nella sua esperienza fenomenologica, ignara della dimensione fondatrice che la trascende. Superato il piano fenomenologico della coscienza, Hegel giunge al piano del sapere ontologico, cioè del pensiero filosofico, che per lui coincide con la "Scienza della logica", cioè con il pensiero "onto-logico". Anche a questo livello possiamo sostenere che per Hegel la coscienza ha un oggetto: si tratta della consapevolezza che il pensiero assume delle sue forme teoretiche, fisiche, psicologiche, pratiche, estetiche e teologiche. All'inizio della "Scienza della logica" Hegel si pone il problema del cominciamento della filosofia, e in questo contesto il contenuto del pensiero – oramai pienamente, cioè scientificamente consapevole di sé - rappresenta la chiave risolutiva del problema. Abbiamo visto che secondo lui il primo problema della filosofia è stato di determinare l'entità e il contenuto del principio del pensiero e dell'essere, e di definire le modalità del suo atto fondativo rispetto alla realtà fondata. Ora, a differenza di tutte le altre scienze, compresa la psicologia, la filosofia non può presupporre alcun oggetto né metodo, e qualunque principio fondamentale sarebbe necessariamente presupposto. Se la filosofia è la "considerazione pensante degli oggetti", e il pensiero è contemporaneamente la filosofia e l'oggetto della filosofia, allora il cominciamento è il riflettersi del pensiero. In questo modo il presupposto viene ricompreso nell'interiorità e nella contemporaneità del pensiero, il quale diventa il prodotto di se stesso. Ma soprattutto il pensiero ontologico della filosofia non è vuoto nella sua consistenza, benché esso abbia dovuto praticare questa sorta di "epoche" metodologica; *il pensiero hegeliano sorge dal superamento di tutte le "Weltanschauungen" fenomenologiche della coscienza, e proprio superando i limiti di questo presupposto esso può aprirsi a pensare l'essere del mondo, degli altri, di se stesso e della loro relazione.*

Per concludere questa sintesi sulla teoria freudiana dell'inconscio possiamo aggiungere che per Freud l'inconscio è un mondo di forze, di energie biologiche e psichiche e di istinti potenti e insoddisfatti alla ricerca della loro soddisfazione naturale. Una differenza specifica e profonda tra la psicologia e la filosofia, almeno quella idealista di Hegel, è evidente nella tesi freudiana secondo la quale *l'inconscio esiste "prima" della coscienza e "indipendentemente" da essa*; secondo Hegel, già la certezza sensibile delle sensazioni e delle percezioni costituisce, configura e manifesta la prima traccia rappresentativa dell'intenzionalità della coscienza: ovviamente "senza che la coscienza ne sia cosciente"! Dunque *per Hegel il rapporto tra l'inconscio e la coscienza non è certo la priorità e l'indipendenza del primo, bensì la contemporaneità, il parallelismo, la relatività e l'implicazione reciproca delle due facoltà e dimensioni.* Secondo Freud le forze dell'inconscio sono dei desideri insoddisfatti, creati o meglio prodotti dalla mancanza e dunque dai bisogni; nella

loro ricerca di soddisfazione questi desideri si associano o dissociano, dando luogo a quelle associazioni libere e spontanee di idee che Jung ha utilizzato metodologicamente per esplorare l'inconscio. Il fatto che le forze e le manifestazioni dell'inconscio non siano organizzate secondo la coesione o la coerenza logica proprie delle categorie del pensiero cosciente rende necessaria la loro interpretazione, cioè l'ermeneutica dell'inconscio che inizia propriamente con la "Traumdeutung" di Freud nel 1899⁶⁷⁸.

4.31 Gli atti mancati, un'ulteriore riprova del rovesciamento e del superamento riflessivo dell'intenzionalità della coscienza morale mediante il riconoscimento dell'altro nel proprio sé.

La struttura della riflessione nel meccanismo del transfert

Secondo Freud, "una pulsione dell'inconscio si manifesta incontrando una similitudine e deforma l'atto cosciente nel senso del suo desiderio"; è questo il principio del funzionamento degli atti mancati, cioè di quelle azioni che l'inconscio è giunto a deviare dalla loro intenzione cosciente, a inibire o a usare per esprimersi sintomaticamente. Già *negli atti mancati l'inconscio manifesta la sua particolare interpretazione e utilizzazione della realtà deformandola ai propri fini*⁶⁷⁹. Rispetto alle tre tipologie degli atti mancati, dato che tutto significa qualcosa, lo psicoanalista dovrà interpretare la sintomatologia in base al principio edonista dell'inconscio, che avrà cercato di trarre - in questo modo e in questo contesto - una certa soddisfazione. *Dato che l'inconscio agisce e si esprime deformando, l'analista deve interpretare per scoprire e manifestare l'intento e il significato degli atti inconsci*. Secondo Claparede, un'interpretazione degli atti dell'inconscio dovrebbe sempre poter rispondere alla domanda "Questo a cosa serve?"

Il soggetto direttamente interessato è l'ultimo a potersi rendere conto della funzione simbolica e del significato degli atti sintomatici. Dunque, scrive de Saussure, "la presa di coscienza può avvenire se il suo comportamento gli viene riflesso come in uno specchio"⁶⁸⁰. L'autore cita qui il caso dello psicodramma o del metodo non direttivo di C. Rogers, "che consiste semplicemente nel rinviare

⁶⁷⁸ S. Freud, « L'interpretazione dei sogni », op. cit.

⁶⁷⁹ Un atto mancato è « un atto il cui risultato previsto intenzionalmente non è stato raggiunto, ma è stato sostituito da un altro atto o risultato. Questo termine non designa l'insieme delle parole, delle prestazioni mnestiche e delle azioni mancate, deviate o fallite, bensì più precisamente quei comportamenti che normalmente il soggetto è in grado di portare a termine in modo prevedibile e soddisfacente, mentre in questo caso egli ne attribuisce il fallimento alla sua sola disattenzione o al caso. Freud ha mostrato che, analogamente ai sintomi, gli atti mancati sono formazioni di compromesso tra l'intenzione cosciente del soggetto e ciò che è stato rimosso » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Acte manqué* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pag. 5-6).

⁶⁸⁰ Y. De Saussure, "Introduction à la psychologie de la personne", op. cit.; p. 19.

al soggetto le sue parole, o a rappresentargli i suoi atti o le situazioni ch'egli descrive, evitando un'interpretazione che verrebbe respinta come un'intrusione minacciosa. In questo modo si elude la censura difensiva, dato che il soggetto diventa lui stesso osservatore⁶⁸¹, cioè l'osservatore di se stesso, il quale riflette su se stesso mediante il terzo neutro protettivo rappresentato dall'analista. Dunque *la riflessione dimostra di essere in grado di superare ed evitare le intenzioni difensive e censorie della coscienza e del Super Io, e di esercitare la funzione ermeneutica e simbolica dell'interpretazione del significato degli atti sintomatici. Solo io stesso posso smascherarmi riconoscendo i contenuti rimossi. E' questa un'ulteriore riprova del rovesciamento e del superamento riflessivo dell'intenzionalità della coscienza mediante il riconoscimento dell'altro nel proprio sé. In questo caso il paziente può "alienarsi" nel senso del farsi altro, cioè del prendere le distanze dalle forme attuali della propria consapevolezza senza perdersi nell'alienazione della follia, grazie alla trascendenza protettrice dell'analista.* Su questo cammino egli potrà riprendere progressivamente coscienza di sé e superare le dimensioni utilitariste, astrattamente deontologiche o formalmente scientifiche della sua ragione, diventando capace di confrontarsi all'esperienza della mortalità e della finitezza della propria esistenza.

La struttura della riflessione si presenta anche nel meccanismo del transfert, dove però essa svolge una funzione praticamente opposta a quella descritta, eppure approda a un risultato clinico analogo, cioè al riconoscimento e alla presa di coscienza da parte del paziente della natura e del significato dei suoi sintomi. Dato che il tema del transfert non riguarda direttamente il nostro argomento, ci limitiamo a fornirne la definizione generale⁶⁸². Il transfert consiste nello spostamento che trasferisce ("trans-fert" nel senso latino) sull'analista i sentimenti, soprattutto di amore/odio, destinati alle figure della vita del paziente; ma mediante la propria autoanalisi l'analista ha imparato a riconoscere i ruoli e le figure. Egli può dunque servirsi di questo meccanismo come del luogo della ripetizione dei fantasmi, dei legami e dei traumi della vita del paziente, al fine di permettere a quest'ultimo di riappropriarsi della sua storia, rispetto alla quale egli si trovava fino ad ora in posizione passiva, perchè vittima inconsapevole del suo Es e del suo Super-io, cioè delle forme pulsionali e morali del suo inconscio.

⁶⁸¹ Ibidem, p. 19. Cfr. C. Rogers, « La terapia centrata sul cliente » (1951), Martinelli, Firenze, 1970.

⁶⁸² Una trattazione chiara ed esauriente del tema del transfert da un punto di vista clinico si trova in S. Rezette "Psychologie clinique en soins infirmiers", op. cit.; p. 155.

4.32 La dinamica dell'apparato psichico.

La legge del “ritorno all'equilibrio”: l'ineguaglianza originaria dell'essere, la tensione del desiderio e il problema della circolarità ermeneutica

Come ogni altra attività, *la vita dell'inconscio obbedisce alla legge del “ritorno all'equilibrio”, secondo la quale ogni attività procede e risulta dalla rottura di un'equilibrio e tende a ritornare allo stato originario di quiete.* Questa legge permette a Freud di ricostituire il processo di produzione dei fatti psichici, cioè dei pensieri, delle operazioni mentali, dei sentimenti e dei passaggi all'atto, cioè delle azioni in generale.

- Secondo lui l'inconscio è un accumulatore e una riserva di energie biologiche e psichiche⁶⁸³, cioè di dinamiche potenziali presupposte. Ora, un certo stimolo può eccitare e far passare all'atto queste potenze, se vogliamo usare la terminologia della “Metafisica” aristotelica⁶⁸⁴. Da un punto di vista ontologico oggettivo *la modificazione, la rottura o la negazione di quest'equilibrio fisiologico statico, la quale fa sì che l'apparato psichico tenda al ritorno all'equilibrio originario, sembra suggerire che l'ineguaglianza dell'essere rispetto a se stesso è all'origine del differenziarsi dell'io, del mondo e della coscienza.* Questa tesi faceva dire a Hegel nella Prefazione alla sua “Fenomenologia dello spirito” che già per i presocratici il negativo, il vuoto e la mancanza sono ciò che muove l'io e l'essere del mondo; e subito dopo il filosofo svevo aggiungeva che solo i moderni avrebbero concepito il negativo come il Sé, cioè come la soggettività riflessa e riflessiva dell'io, che per Hegel si riconoscerà nella storicità del suo spirito⁶⁸⁵.

- Questa tesi è confermata dalla descrizione psicologica di tutte queste considerazioni contestuali dal punto di vista dell'apparato psichico del soggetto. Secondo Freud *l'eccitazione in questione risulterebbe stimolata e prodotta nel soggetto dalla percezione sensibile di una mancanza da colmare, che si trasformerebbe nel bisogno di soddisfare i propri desideri – aspetto sul quale ha particolarmente insistito J. Lacan nei suoi “Scritti” – e, più in generale, di realizzare le proprie finalità.* L'eccitazione cinetica o dinamica oggettiva, cioè sul piano sistemico, corrisponderebbe dunque all'insoddisfazione dei desideri

⁶⁸³ Agostino nelle “Confessioni” (op. cit.) definiva in modo analogo la memoria come un “serbatoio”.

⁶⁸⁴ Aristotele, « Metafisica » (2 vol.), Loffredo, Napoli, 1968. Aristotele tratta l'essere come potenza (dynamis) e atto (entelécheia) nel libro IX (Theta), che è il terzo libro dedicato alla sostanza.

⁶⁸⁵ G. W. F. Hegel, “Fenomenologia dello spirito”, op. cit. ; cfr. Prefazione, p. 29 della traduzione del De Negri nell'edizione La Nuova Italia, Firenze, 1960-1987.

del soggetto e alla tensione motivazionale e/o progettuale che ne segue; la tensione è dunque quella del desiderio insoddisfatto o irrealizzato⁶⁸⁶.

In questo contesto, l'eccitazione dell'equilibrio preesistente appare come la chiave di volta delle dinamiche dell'apparato psichico. Il problema è dato dal fatto che essa si trova contemporaneamente all'inizio e all'origine causale, ma anche alla fine e tra gli effetti delle tensioni del desiderio. Infatti il desiderio procede dalla percezione sensibile soggettiva di una mancanza e di ciò che manca oggettivamente, e questo desiderio si trasforma nel bisogno soggettivo di soddisfare e di realizzare i propri desideri e le proprie finalità mediante certe cose, persone e situazioni o emozioni. La finalità più propria del desiderio è di ritornare allo stato di "dis-tensione" (cioè di non-eccitazione) e di quiete, raggiunta mediante il piacere del desiderio soddisfatto; in questo modo il soggetto riporterebbe il sistema al suo originario equilibrio: ma potrebbe farlo solo diventando ciò che egli è⁶⁸⁷: "Noi dobbiamo ancora essere tutto ciò che non siamo ancora diventati, ma che siamo e possiamo essere già da sempre", scriveva Heidegger in "Essere e tempo"⁶⁸⁸.

Anche in questo contesto teorico freudiano il problema della circolarità ermeneutica si ripropone. Dobbiamo dunque confrontarci in modo esplicito con i termini in cui Hegel e Heidegger hanno scoperto, posto e pensato il problema stesso. *Potremmo considerare la legge del "ritorno all'equilibrio" come l'anticipazione o la versione biologica e psichica⁶⁸⁹ del concetto heideggeriano di "circolo ermeneutico", che Heidegger stesso eredita da Hegel e in un certo senso anche da Schleiermacher.* Si potrebbe sintetizzare questo principio dicendo che non solo ogni posizione (di pensiero, ad esempio) presuppone qualcosa, perché "ex nihilo nihil fit", ma che anche e nel contempo ogni presupposto è altrettanto posto da un porre. Ciò implica per Hegel che la riflessività dell'autocoscienza è capace di riassumere e di ricomprendere qualsiasi essere presupposto o immediato nella potenza mediatrice del pensiero "onto-logico", che è necessariamente riflessivo. Per lui, se il pensiero è nel

⁶⁸⁶ E' noto che per Lacan il desiderio del soggetto è il fatto che egli ha bisogno della presenza dell'oggetto che gli manca; secondo lo psicoanalista francese l'oggetto perduto e irrimediabilmente assente è il padre simbolico. Cfr. J. Lacan, « Scritti », op. cit.

⁶⁸⁷ Pochi anni prima della sua morte e della salita al potere di Hitler, nella sua opera del 1929 « Il disagio della civiltà » (op. cit.), Freud avvicina il principio di piacere agli istinti di vita e di morte, cioè a Eros e Thanatos. Secondo lui il desiderio di morire corrisponderebbe al desiderio di ritornare all'inattività dell'« eterno riposo », abbandonando l'eccitazione permanente della vita. Questa « decisione anticipatrice » dell'esistenza sarebbe coerente rispetto alla legge del "ritorno all'equilibrio" da parte dell'inconscio quale l'abbiamo descritta.

⁶⁸⁸ ET §48.

⁶⁸⁹ Potremmo definire questa versione biologica come darwiniana, nella misura in cui il criterio dell'adattamento sociale vi svolge un ruolo decisivo nella definizione delle forme della nevrosi.

contempo la filosofia e il suo oggetto, allora il riflettersi del pensiero ricomprende i presupposti nell'interiorità e nella contemporaneità di un pensiero che diventa il prodotto di se stesso, come abbiamo già visto. Quando Heidegger dice in "Essere e tempo" che non possiamo uscire dal circolo ermeneutica, e che dunque si tratta di stare in questa situazione nel modo autentico, intende dire che l'esistenza umana deve diventare tutto ciò che essa può essere; e che essa deve farlo superando la propria immedesimazione deiettiva nel mondo degli enti – nel quale essa ha rimosso e negato l'angoscia del nulla – comprendendo e interpretando, cioè progettando la propria gettatezza (il presupposto originario apparentemente insuperabile dell'esistenza umana) nel riconoscimento e nella consapevolezza della propria fondamentale e abissale nullità.

Nel § 32 di "Essere e tempo", intitolato "Comprensione e interpretazione", Heidegger definisce l'interpretazione come la possibilità di comprendere, di elaborare e di appropriarsi delle possibilità progettate nella comprensione, la quale a sua volta fonda l'interpretazione "e in essa diventa se stessa". Questa dinamica specificamente circolare fonda l'interpretazione dell'ente mondano in quanto utilizzabile da parte della "Umsicht", la visione ambientale preveggenza o circospetta. Dunque secondo Heidegger l'interpretazione si fonda sempre su una "precomprensione" (Vorkenntnis). Il senso dell'Esserci (Dasein) è la struttura formale dell'apertura, rispetto alla quale solamente qualcosa può diventare e diventa comprensibile, progettabile e interpretabile; questo fa dire a Heidegger che "solo l'Esserci *ha* senso" e può avere senso, cioè solo il senso dell'essere dell'Esserci apre la possibilità di comprendere la temporalità come il senso ontologico dell'esistenza e della Cura, e quindi come il fondamento della comprensione situata, dell'interpretazione e degli atti in esse fondati: "Solo l'Esserci, quindi, può essere fornito di senso (sinnvoll) o sfornito di senso (sinnlos); il che viene a significare che l'essere dell'Esserci e l'ente aperto con esso possono o essere afferrati nella comprensione o sfuggire nell'incomprensione" e "In ogni comprensione del mondo è con-compresa l'esistenza, e viceversa". Secondo Heidegger, *il fatto che l'interpretazione debba sempre muoversi nei presupposti compresi non comporta di per sé un circolo vizioso della comprensione, perché la circolarità esprime "la pre-struttura propria dell'Esserci stesso" e può essere la fonte del conoscere più originario. Ma può esserlo solo a condizione che l'interpretazione stia nel circolo comprendendo il suo compito: "L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta". Ecco come Heidegger definisce la giusta comprensione del compito dell'interpretazione:*

- *"Il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni (Meinungen),*

- *"ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema".*

A nessuno può sfuggire la ripresa del motto husserliano “Alle cose stesse!” nel paragrafo fondatore dell’ontologia ermeneutica. Heidegger lo conclude sostenendo che “il circolo del conoscere appartiene alla struttura del senso, che è un fenomeno radicato nella costituzione esistenziale dell’Esserci, nella comprensione interpretante”. Concludendo, possiamo dire che *la circolarità ermeneutica del conoscere esprime la pre-struttura originaria del senso dell’Esserci, che è comprensiva e interpretativa*. Le dimensioni ontologiche e biologiche, le dinamiche psichiche ed ermeneutiche che si esprimono nella teoria e nella prassi psicoanalitica ci confermeranno la veridicità di queste affermazioni rispetto all’inconscio e alla coscienza del paziente e dello psicoanalista, cioè degli esseri umani soggetti al loro esistere al mondo.

4.33 Le componenti della personalità.

L’Es, l’Io, il Super-io e la loro tensione ermeneutica come adattamento sociale e capacità di conciliare creativamente se stesso e le proprie esigenze con la realtà del mondo degli altri.

La negatività e la riflessione nelle opposizioni, nella memoria e nelle psicopatologie

L’energia biochimica e fisica indifferenziata dell’Es – termine che Freud riprende da Nietzsche e Groddeck –, che sarebbe alla base della vita organica degli esseri, è il primo dato preliminare e presupposto da ogni essere umano come condizione produttiva della sua stessa esistenza⁶⁹⁰. *L’Es è la fonte e la riserva dell’energia libidinale dei desideri, tesi a restaurare o a compensare gli squilibri e a soddisfare le mancanze, come abbiamo appena visto. Dunque, più in generale, l’Es è la fonte originaria degli istinti o delle pulsioni, delle attività affettive e di quelle mentali*. Secondo quella che viene definita come la seconda topica, delineatasi a partire dal 1923, Freud considera che l’inconscio comprende due dimensioni; l’Es rappresenta l’unità funzionale biologico-pulsionale dell’inconscio, mentre il Super-io ne rappresenta la dimensione sociale e normativa.

Senza comprenderlo, l’Io⁶⁹¹ presuppone e contiene l’Es in fondo a se stesso o dietro alle sue spalle e il Super-io sopra di sé, spesso opprimente come una

⁶⁹⁰ « L’Es è una delle tre distinte istanze psichiche definite da Freud nella sua seconda teoria dell’apparato psichico. Esso rappresenta il polo pulsionale della personalità ; i suoi contenuti, espressione psichica delle pulsioni, sono inconsci, in parte ereditari e innati e in parte rimossi e acquisiti. Da un punto di vista economico, l’Es è secondo Freud il serbatoio primario dell’energia psichica ; da un punto di vista dinamico, l’Es entra in conflitto con l’io e il Super-io i quali, dal punto di vista genetico, sorgerebbero come sue differenziazioni » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *ça* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pag. 56 sgg.)

⁶⁹¹ « Dal punto di vista topico, l’istanza dell’io è dipendente dalle rivendicazioni dell’Es, dagli imperativi del Super-io e dalle esigenze della realtà. Benchè esso si comporti come un

spada di Damocle sulla sua testa piuttosto che intimo come la legge morale kantiana⁶⁹². L'Io si costituisce attraverso le esperienze vissute, che potrà evocare ed associare costituendo il pensiero sistematico e autonomo. L'Io costituisce se stesso scoprendo il Non-io, cioè sperimentando le frustrazioni; ancora una volta è la negazione che struttura l'Io, permettendogli di realizzare che egli esiste in sé come "un io" tra gli altri Io, e che tutti esistono nella realtà esterna del mondo, percepito e concepito d'ora in poi come "il mondo degli altri". Gli altri mi resistono e resistono ai miei desideri perché anch'essi esistono; dunque "io sono solo *un io*". Un grande musicista diceva che l'arte è l'espressione di qualcosa (cioè di se stessi e del proprio mondo) mediante un mezzo che le resiste. Potremmo dire che *l'esistenza è la scoperta, la costruzione e l'espressione di sé, cioè del proprio essere al mondo, mediante l'esperienza della resistenza di questo stesso mondo e di coloro che ci vivono insieme a noi*. Oltre alla negazione, Lacan ha mostrato che la riflessione allo specchio rappresenta la seconda struttura costitutiva del processo di riconoscimento della propria individualità, cioè di sé come "un io tra gli altri io". Al livello della percezione sensibile, il bambino tocca qualcosa o qualcuno, è toccato da un altro e a un certo punto giunge a toccare il suo corpo: è il primo atto costitutivo della sua riflessività. *Queste considerazioni possono apportare una prova ulteriore, dal punto di vista psicogenetico, delle tesi sulla negatività e sulla riflessività che abbiamo sostenute nelle prime due parti di questa ricerca e riproposte al termine della terza.*

Inoltre, se la coscienza dell'Io si struttura attraverso le frustrazioni dovute alla resistenza degli altri io, allora la relazione dell'io al mondo degli altri, cioè il suo comportamento, si configura come un'insieme di interpretazioni inscritte in una circolarità ermeneutica in senso heideggeriano. Le possibilità interpretative dell'Io rispetto alla realtà sono tese e sottendono la seguente alternativa:

mediatore, incaricato di difendere gli interessi della persona nella sua totalità, la sua autonomia è del tutto relativa ». Dal punto di vista dinamico, nel conflitto nevrotico l'io rappresenta il polo difensivo della personalità, che si difende dalla percezione di segnali d'angoscia. « Dal punto di vista economico, l'io appare come un fattore di collegamento dei processi psichici. La teoria psicoanalitica interpreta l'io

- come un dispositivo di adattamento, che si differenzerebbe dall'Es (che ne sarebbe dunque l'origine) venendo a contatto con la realtà esterna,

- come il prodotto di un insieme di identificazioni, finalizzate alla formazione di un oggetto d'amore investito dall'Es in seno alla persona stessa.

(...) L'io è irriducibile al sistema preconscious e conscio, perchè la maggior parte delle sue operazioni difensive sono inconscie » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Moi* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pag. 241 sgg.)

⁶⁹² Il Super-io è per Freud un giudice o un censore, le cui funzioni sono quelle di coscienza morale, auto-osservazione e formazione di ideali. Erede del complesso di Edipo, il Super-io si è costituito interiorizzando le esigenze e i divieti promulgati dai genitori. Melanie Klein sostiene che l'istanza del Super-io sarebbe operativa già negli stadi pre-edipici (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Surmoi* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pag. 471 sgg.)

- se applico il principio di piacere, è perché posso adattare la realtà ai miei desideri (interpretazione edonistica dell'Es);

- se cedo al principio di realtà, è perché debbo adattare i miei desideri alle esigenze della realtà (interpretazione realista o normativa del Super-io).

Dunque l'Io si ritrova a dover conciliare il piacere del suo Es e le norme del suo Super-io con la realtà del mondo degli altri; ora, questa tensione è ermeneutica, sia che si voglia esprimerla nei termini dell'ontologia fenomenologica di Heidegger, sia che la si esprima nei termini della metapsicologia freudiana.

Infine possiamo constatare che le strutture della negatività e della riflessione si confermano presenti nell'Io anche nel prosieguo della sua evoluzione psicologica. Il bambino avrà bisogno di affermare la sua identità anche disobbedendo; l'adolescente si opporrà agli adulti per affermarsi in quanto Io e individuo differenziato. Inoltre, durante tutta l'esistenza l'Io costruisce la sua consistenza – prima e dopo la sua identità – mediante l'atto riflessivo della memoria, cioè della ripresentazione dei suoi vissuti passati⁶⁹³, la quale rassicura l'Io e fonda la continuità e l'omogeneità della sua persona, cioè l'identità del suo differenziarsi nel tempo e l'evolversi della sua consistenza; fino a giungere a concepire la storia del proprio divenire se stesso, che supera e ricomprende queste prime due forme o esigenze separate. Infine la negatività rientra perfino nella definizione delle psicopatologie; se la nevrosi oppone l'Io alla realtà esterna e frustrante, le psicosi rappresentano tragicamente la totalizzazione della differenza nel cuore, nella mente e nel corpo dell'Io stesso del paziente; in questo caso l'Io si batte contro se stesso, cioè la sua "physis" lotta contro il suo "nomos", servendosi di sé e del mondo - oramai indistinguibili nella loro oggettività – come del teatro dei fantasmi, delle allucinazioni e dei deliri.

Secondo Freud, tutti i nostri comportamenti emanano in modo spontaneo o stimolato da una o più pulsioni provenienti dall'Es. Se non vengono ostacolati dal Super-io, questi impulsi giungono all'Io, il quale soddisfa le pulsioni e i desideri nella misura del possibile. Ma il Super-io può bloccare o deviare la pulsione prima che essa giunga all'Io, ed essa potrà esprimersi come sintomo negli atti mancati; in ogni caso l'Io può reprimere le pulsioni o i desideri che giudica irrealisti o pericolosi. Un criterio indispensabile a definire la salute mentale e l'equilibrio delle diverse componenti della personalità "è l'armonioso adattamento sociale di un individuo padrone di se stesso e capace di produrre secondo il suo volere degli atti positivi per se stesso e per gli altri" (Y. De Saussure). Abbiamo constatato che il criterio dell'adattamento sociale di un individuo è il prodotto e anzi l'espressione della tensione ermeneutica tra il piacere e il dovere, cioè della sua capacità di conciliare creativamente se stesso con la realtà del mondo degli altri.

⁶⁹³ Nella sua prima topica, delineatasi a partire da « L'interpretazione dei sogni » del 1900 (op. cit.), Freud concepiva tra il conscio e l'inconscio l'esistenza della dimensione preconsce, cioè dei fenomeni psichici attualmente assenti, ma che possono ripresentarsi alla coscienza mediante la rimemorazione, cioè mediante il richiamo della memoria.

4.34 Gli stadi dello sviluppo della personalità.

La loro stratificazione concentrica e la circolarità ermeneutica, tesa tra la possibilità delle riemergenze mnemoniche, delle rielaborazioni riflessive e delle regressioni patologiche

Secondo Freud *gli stadi dello sviluppo della personalità non si sostituiscono gli uni agli altri in modo lineare, bensì si sovrappongono in modo stratificato e concentrico, come gli anelli del tronco degli alberi e come il procedere spiraliforme delle figure della coscienza hegeliana. Questa disposizione - secondo la quale la personalità contiene tutti gli stadi precedenti che l'hanno costituita, come le matrioske russe - spiega*

- *da una parte il riemergere degli stadi passati nel sonno o nelle nevrosi,*
- *e dall'altra le regressioni ai comportamenti primitivi⁶⁹⁴, anche e soprattutto infantili, negli episodi di stress estremo e soprattutto nelle destrutturazioni psicotiche della personalità.*

Secondo H. Harel-Biraud, le difficoltà della vita fanno sì che la libido regredisca verso fasi e oggetti dell'infanzia, in modo tale che l'individuo ripete in modo inconscio dei comportamenti passati e primitivi, cioè infantili, ma a loro modo soddisfacenti⁶⁹⁵. Naturalmente, per poter funzionare in questo modo, il comportamento e la sua ripetizione devono essere stati rimossi. Inoltre, per poter regredire la libido ha bisogno di punti di fissazione, sui quali essa si era attardata in modo particolarmente prolungato durante l'infanzia, e che restano i più difficili da abbandonare⁶⁹⁶. Ad esempio l'isteria rappresenta un ritorno agli oggetti d'amore primari, mentre la nevrosi ossessiva è una regressione alla fase sadico-anale; in ogni caso le regressioni investono in modo particolarmente intenso il rapporto ai genitori.

⁶⁹⁴ « In un processo psichico che richieda un certo percorso o sviluppo, definiamo regressione il ritorno in senso inverso, a partire da un punto raggiunto fino a un punto che lo precede (...) Da un punto di vista temporale, la regressione presuppone una successione genetica e definisce il ritorno del soggetto a stadi del suo sviluppo che egli aveva già superato (stadi libidinali, relazioni oggettuali, identificazioni, ecc.) Da un punto di vista formale, la regressione definisce il passaggio a modi di espressione e di comportamento di livello inferiore dal punto di vista della complessità, della strutturazione e della differenziazione » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Régression* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pag. 400 sgg.)

⁶⁹⁵ H. Harel-Biraud, « Manuel de psychologie à l'usage des soignants », op. cit.

⁶⁹⁶ « La fissazione fa sì che la libido resti aggrappata fortemente a determinate persone o immagini, che essa riproduca un certo nodo di soddisfarsi, che resti organizzata secondo la struttura caratteristica di uno dei suoi stadi evolutivi. La fissazione può essere manifesta e attuale, oppure può mantenersi virtuale e condurre il soggetto a una regressione. Generalmente il concetto di fissazione è inteso nell'ambito di una concezione genetica che implica una progressione ordinata della libido ; si dirà allora che il soggetto s'è fissato a un certo stadio » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Fixation* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pag. 160 sgg.)

Abbiamo detto all'inizio di questi paragrafi dedicati a Freud che *la teoria psicoanalitica della personalità ricomprende ermeneuticamente la storia genetica e psicopatologica delle tensioni tra l'io e le componenti del suo inconscio. Dopo le leggi del ritorno all'equilibrio e dell'adattamento sociale, una terza importantissima conferma della circolarità ermeneutica dell'essere al mondo da parte dell'uomo è rappresentata dalla natura strutturale concentrica della sua formazione psichica, sempre aperta alla possibilità riflessiva della rimemorazione e del riemergere dei ricordi – fonte di poesia per Agostino e Leopardi -, ma anche ai rischi “difettivi” e patologici delle riemergenze e delle regressioni. Queste dinamiche psichiche, quelle estetiche ma anche quelle patologiche, esprimono e confermano la presenza nella psiche umana della tensione dialettica*

- *tra la presenza del passato e quella del futuro, scoperta da Agostino,*
- *tra il presupposto dato e l'atto del porre, esplicitato dalla logica di Hegel,*
- *e infine tra l'effettività della gettatezza e le possibilità della comprensione progettuale, dell'interpretazione e dell'appropriazione di un senso da parte dell'esistenza, nel senso heideggeriano che abbiamo esaminato.*

Secondo Freud l'energia libidinale dell'Es dà luogo a sette stadi di sviluppo della persona, che si sviluppano attorno alle zone erogene corrispondenti e che dovremo ora analizzare.

Stadio prenatale e natale

La vita fetale in quanto pre-esistenza è la prima forma di presupposto dato, il passato personale più intrascendibile e la gettatezza allo stato più puro; in un certo senso si tratta della donazione più originaria e fondatrice. L'atto del concepimento rappresenta a sua volta la prima forma di fusione: quella dei gameti parentali che daranno luogo a un organismo atto a ricevere e a ricordare le percezioni sensoriali che gli sono date, a distinguere gli stimoli e a reagire. L'embrione riceve sensibilmente ciò che gli è dato, al punto che i vissuti prenatali possono risultare necessari alla comprensione di un certo “destino psicologico”, anche se il termine è improprio perché nel contempo determinista e provvidenziale, cioè contrario a tutte le intenzioni di Freud. Certi ricordi arcaici o primari possono riemergere e animare dei fantasmi nostalgici e regressivi di ritorno fusionale al seno materno o addirittura allo stato amniotico prenatale; ciò sembrerebbe confermare l'origine fisiologica della stessa legge del ritorno all'equilibrio, che nell'immaginario arcaico s'imprime come una sorta di Paradiso, irrimediabilmente perduto ma indimenticabile come tutti i paradisi. Il seno materno (madreterra) resterà il prototipo del rifugio ideale, ove fuggire dalle difficoltà del mondo ostile, persino nella simbologia dell'atto sessuale, e l'acqua resterà l'archetipo del mondo prenatale. Da un punto di vista

negativo, Otto Rank considerava già nel 1929 i traumi della nascita come il prototipo di tutte le forme successive di angoscia, della claustrofobia come dell'angoscia di separazione o di esclusione.

Stadio orale passivo e attivo

Secondo Melanie Klein il neonato, allattandosi al seno materno, sente di assorbire sua madre e, attraverso di lei, il mondo intero, che per lui sarebbe commestibile⁶⁹⁷. Abbiamo già mostrato che a questo stadio il bambino crede di essere tutto perché ha tutto, cioè perché tutto gli è dato per soddisfarlo. In questa totalità/unità fusionale del bambino con la madre (vissuta come il suo prolungamento), che è una simbiosi originata e nutrita dalla donazione, la negazione e le mediazioni delle differenze sembrano non poter penetrare. Pertanto nessuna forma di riflessione sembra possibile, a meno che al desiderio, in questo caso all'appetito, non venga a mancare la soddisfazione per tempi relativamente lunghi, che nutrano la distanza e il desiderio anziché la soddisfazione orale. L'erotismo boccale dello stadio orale potrà allora riemergere nell'adulto carente nelle forme della bulimia o dell'alcolismo, che riproducono la pura forma del meccanismo desiderio-soddisfazione-piacere, spesso per compensare delle mancanze affettive.

Durante la fase orale passiva, dato che il bambino "ha ed è tutto", cioè crede di essere tutto, egli non può avere coscienza dell'esistenza di cose o persone che gli siano esterne, cioè che non esistano "per lui". Poiché non può ancora differenziarsi, cioè non può ancora differenziare se stesso da sua madre in quanto fonte di affetti, egli non può amare alcun oggetto altro, cioè nessuna persona. L'impossibilità di quella che in psicanalisi si definisce come "relazione d'oggetto" fa sì che il bambino si ami, cioè che ami se stesso attraverso sua madre, che egli incorpora a se stesso vivendola come un suo prolungamento. La consistenza propriamente narcisista di questo stadio ci permette di dimostrare da un punto di vista psicodinamico la tesi che abbiamo sostenuto nella terza parte di questa ricerca; una percezione e una visione totale di sé e del proprio mondo rende impossibile il riconoscimento dell'altro, che mi resiste perché anche lui esiste. L'alternativa a questo riconoscimento è il riflettersi inconscio dell'Io in se stesso, che rimuove ed evita l'altro, le sue resistenze e dunque la sua esistenza. A mano a mano che le assenze della madre si prolungano nel tempo e che le frustrazioni aumentano, lo stato simbiotico e con-fusionale viene superato e fa spazio al processo di identificazione del bambino mediante la sua differenziazione dalla madre. Il segno espressivo di questa progressione è il linguaggio in quanto comunicazione a distanza, che è contemporaneamente avvicinamento e distanziamento tra un soggetto e uno o più oggetti, animati o

⁶⁹⁷ M. Klein, « Scritti 1921-1958 », Bollati-Boringhieri, Torino, 2006.

meno. Solo a questo punto comincia timidamente a configurarsi la possibilità per il bambino di superare “il piacere di avere” (ciò che gli è dato) nel “piacere sensibile di essere”, cioè di aprirsi al mondo nella relazione, essendo al mondo con gli altri. In questo contesto psicodinamico assumono un primo senso i motti “Essere o avere?” di Fromm e “essere-nel-mondo”, che per Heidegger costituisce la struttura dell’Esserci umano (o “Dasein”) in quanto apertura. Senza dimenticare che nella “Fenomenologia dello spirito” hegeliana la certezza sensibile rappresenta e incarna la prima tappa dell’esperienza della coscienza, che precede la percezione della cosa. Lo psicoanalista R. Spitz ha fornito delle teorie divenute ormai classiche per spiegare lo sviluppo psicoaffettivo del bambino durante la fase orale. Ecco come H. Harel-Biraud riassume le tre strutture attorno alle quali questo sviluppo si organizza: “*La prima è il sorriso* (a ogni viso sorridente visto di fronte) in quanto segnale che significa l’inizio della comunicazione; in realtà, il neonato non vive ancora sua madre come una persona distinta da lui. *La seconda struttura organizzativa è l’angoscia dell’ottavo mese*, la quale significa che la madre è chiaramente identificata come la fonte del piacere e che l’estraneo è riconosciuto come tale (...) La terza struttura sarà l’acquisizione del *no* tra i 12 e i 18 mesi, che è una vera e propria identificazione con l’adulto che vieta”⁶⁹⁸. Durante questo periodo il bambino sviluppa il suo attaccamento all’oggetto transazionale individuato da Winnicott; esso si situa tra il corpo del bambino e quello della madre, e rappresenta il mezzo per ritrovare la presenza rassicurante di quest’ultima, e dunque per “ammortizzare” il trauma della separazione e della perdita.

Nella fase orale attiva la negatività assume la forma del rifiuto e dell’amore divoratore e distruttore. Poiché la madre non è solo colei che dà soddisfazione ma anche colei che rifiuta e frustra, il bambino comincia a vivere il fantasma cannibalico dell’amore divoratore e distruttore. Lo svezzamento vissuto come un’esperienza di privazione può influenzare il rapporto all’altro nei termini del rigetto, dell’esclusione e quindi dell’avidità affettiva che esige tutto, subito e col minimo sforzo, credendo che tutto mi è ancora dovuto senza che io dia nulla. Se al contrario la madre prolunga eccessivamente la dipendenza alimentare, questo eccesso può dare luogo nell’adulto a comportamenti dipendenti, passivi e introversi⁶⁹⁹. Durante l’adolescenza il soggetto può regredire allo stadio orale nei modi della bulimia e dell’anoressia. Secondo H. Harel-Biraud, la bulimia è la conseguenza di un comportamento ansioso della madre, che ha confuso il bisogno e il desiderio del bambino; entrambi svilupperanno la tendenza a

⁶⁹⁸ H. Harel-Biraud, « Manuel de psychologie à l’usage des soignants », op. cit. ; p. 39. R. Spitz, *The First Year of Life : A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations*, op. cit. ; capitolo IV. Cfr. anche D. Stern, *The First Relationship : Mother and Infant*, op. cit.

⁶⁹⁹ Nella quinta parte della nostra ricerca (§ 5.3) mostreremo le influenze di queste esperienze nella formazione di una coscienza e di una relazione al mondo di tipo intenzionale, egoista e utilitarista oppure di tipo teoretico e riflessivo.

riempire il vuoto, l'ansia o la noia mediante il cibo. La regressione all'anoressia sarebbe un modo di opporsi alla madre rifiutando di incorporare il suo nutrimento, al fine di significare l'abbandono del latte materno e l'entrata nel mondo dove "ci si guadagna il pane"⁷⁰⁰. In entrambi i casi il presupposto passato di un comportamento ambiguo o confuso viene progettato e attualizzato, cioè ricompreso e reinterpretato in rapporto a delle situazioni presenti.

Stadio anale

L'acquisizione della disciplina a livello dello sfintere rappresenta l'acquisizione della capacità di contenere e di controllare il desiderio differendo il piacere, ma soprattutto la capacità di rispettare le regole e i tempi, e dunque l'inizio dell'educazione morale agli obblighi sociali rispetto agli altri. In questo contesto, l'emissione fecale rappresenta il primo dono che il bambino può offrire o rifiutare ai suoi genitori, perché è una materia che lui stesso ha prodotto. L'eiaculazione e il parto significherebbero un "pro-getto" in parte differente e in parte analogo a questa prima esperienza. Secondo Freud, la repressione dell'interesse per la materia fecale nel bambino farà sì che esso riemerga assumendo le forme dei giochi con il fango e delle attività plastiche, fino alla scultura. Inoltre l'espulsione provoca nel bambino l'angoscia della smaterializzazione del suo corpo, cioè della perdita della sostanza e del corpo propri. Si tratta probabilmente della prima espressione dell'angoscia della propria mortalità⁷⁰¹. La persistenza regressiva dell'enuresia notturna può essere considerata come il modo di ricreare l'umidità prenatale, rassicurante nella misura in cui l'entrata nel sonno significa simbolicamente l'uscita dalla vita. Nella fase di ritenzione anale, il controllo del tubo digestivo resterà uno strumento di potere e di manipolazione degli altri, funzionale alle tendenze di regressione a uno stadio di dipendenza, fino alla demenza senile. Y. De Saussure riassume in modo particolarmente efficace le osservazioni di Freud sul passaggio dal primo al secondo stadio: "Se la fase orale è essenzialmente quella della ricezione passiva, lo stadio anale farà scoprire (al bambino) l'oblatività:

⁷⁰⁰ H. Harel-Biraud, « Manuel de psychologie à l'usage des soignants », op. cit. ; p. 91.

⁷⁰¹ Un'altra espressione di angoscia è la richiesta della presenza della madre contro la minaccia della sua disparizione, almeno fino a quando la periodicità del tempo e dunque la possibilità della ripetizione e dell'anticipazione (del ritorno della madre) non sono acquisite. Per ora, tutto ciò che non si vede più è perduto irrimediabilmente, come la palla finita sotto un armadio. Freud scrive in « Aforismi e pensieri » che « da principio nei bambini l'angoscia non è altro che un'espressione del fatto che stanno sentendo la mancanza della persona amata (...) Hanno paura del buio perchè nel buio non possono vedere la persona che amano ». Potremmo dire che il bambino interpreta il motto di Berkeley « esse est percipi » nel modo più letterale e immediato : « Tutto ciò che io non vedo, non esiste » ; e se prima esisteva, ora che non lo vedo più è andato definitivamente e irrimediabilmente perduto.

ritenzione egoista, innanzitutto; poi negoziato, *do ut des*; infine il dono *gratuito* per amor dell'altro, o piuttosto per ottenere quell'amore"⁷⁰².

Stadio fallico

Scoprendo la loro differente conformazione anatomica, i bambini di entrambi i sessi credono che la dotazione e la presenza del pene sia la norma: dunque immaginano che la bambina ne è stata mutilata per castigo, oppure che il pezzo mancante deve ancora crescere. I fantasmi infantili non sono dovuti solo al condizionamento sociale fallocratico dell' "homo erectus"; ne emergerebbe piuttosto che solo chi ha ricevuto una certa "donazione/dotazione" può produrre, creare e comandare: ancora una volta, il presupposto dato è la condizione trascendentale del porre. Solo più tardi emergerà la consapevolezza riflessa della funzione trascendentale e genetica del negativo, cioè dell'abisso dal quale la vita può essere partorita e venire alla luce. La donna e i figli, che sembrerebbero degli esseri prodotti, cioè generati e posti, mostreranno di poter diventare rispettivamente partorienti e generatori, cioè genitori e educatori. Hegel ha mostrato nel § 403 della sua "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino, 1830) che ogni uomo è un'esistenza generata, cioè gettata, che diventerà un genitore e quindi un educatore familiare. In termini heideggeriani, la fattività della nostra gettatezza può essere ricompresa progettando, cioè (re)interpretando l'esistenza altrui e la nostra, rispettivamente mediante l'educazione e la cultura, l' "Erziehung" e la "Bildung". Da un punto di vista freudiano, l'integrazione della propria identità sessuale è la condizione necessaria della conquista della propria identità relazionale, cioè del rapporto agli altri. Attraversando ed elaborando la situazione edipica, il bambino dovrebbe integrare la differenza orizzontale bambini/adulti – superabile perché ogni bambino diventerà adulto e ogni adulto è stato bambino – con la differenza verticale e irreversibile tra i sessi: il figlio e suo padre sono uomini, la figlia e sua madre sono donne.

La mancata rielaborazione ermeneutica della mancanza sessuale può riemergere nella forma patologica della cleptomania, che è il bisogno compulsivo essenzialmente femminile di rubare qualcosa a un altro per attribuirselo, cioè di reimpossessarsi del pezzo mancante; come nel mito di Osiris, in cui Isis ritroverà tutti i pezzi del fratello smembrato, tranne il pene. Normalmente il superamento dell' "invidia poenis" da parte della ragazza consiste nell'abbandono del fantasma di attribuirsi l'oggetto mancante. Questa mancanza verrà rielaborata in un'interpretazione ben più reale, cioè nella ricerca di

⁷⁰² Non sarebbe fuori luogo ripensare alle tesi di Marcel Mauss nel suo "Saggio sul dono", uno dei testi con i quali J.-L. Marion si è confrontato per formulare le sue teorie sulla donazione nel suo "Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione", op. cit. Cfr. Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1923-1924); in « Teoria generale della magia e altri saggi », Einaudi, Torino 1965.

conquistare il maschio, detentore dell'oggetto, e di incorporare la persona e la cosa. Questa rielaborazione consiste nel "compimento" della ragazza come donna o come madre, nel senso in cui per Aristotele la perfezione è il compimento che fa sì che una cosa o una persona diventino più vicini a se stessi e alla loro natura, fino a coincidere con essa e fino a potersi esprimere e dare agli altri, in virtù della pienezza raggiunta grazie a questo stesso compimento. Procreare nell'amore è certamente il tentativo di superare la nostra mortalità mettendo al mondo degli esseri che ci assomiglino, come sosteneva Platone nel "Simposio"⁷⁰³; ma per la donna procreare è anche possedere ciò che l'uomo non potrà mai produrre. *In questo senso la maternità, la paternità e l'educazione sono forse il compimento dell'ermeneutica nel senso più autenticamente esistenziale, cioè nel senso in cui l'ontologia e la deontologia coincidono.*

Se consideriamo lo stesso problema dal punto di vista maschile, il ragazzo invidia il potere generatore della ragazza, che lo rimanda all'immagine onnipotente della madre e che anzi rinforza questo potere. Bruno Bettelheim ha mostrato che la frustrazione maschile è altrettanto forte dell' "invidia poenis", ma è più profondamente rimossa rispetto a quest'ultima. Questa frustrazione cerca e può trovare compensazione nel bisogno tutto maschile di costruire, cioè di "erigere", di produrre, di inventare qualcosa e di realizzare un'opera immortale per i posteri, capace di sopravvivere alla mortalità dell'individuo come i figli sopravvivono alla madre nel senso platonico di cui sopra⁷⁰⁴. Winnicott ha approfondito quest'elaborazione nella sua ermeneutica dell' "oggetto transizionale" infantile, come abbiamo visto ampiamente nella terza parte di questa tesi. Da un punto di vista psicodinamico ed evolutivo, è evidente che la percezione maschile della mancanza di un potere procreativo viene rielaborata ermeneuticamente e compensata progettualmente mediante le produzioni economiche, le ricerche scientifiche (cioè le conoscenze matematiche, fisiche e logico-formali) e le creazioni artistiche. Approfondiremo all'inizio della quinta parte di questa ricerca i fondamenti ontologici di queste forme pratiche, utilitariste, scientifiche, estetiche e teoretiche della comprensione progettuale del proprio essere al mondo. In ogni caso va

⁷⁰³ Platone, « Simposio », op. cit.

⁷⁰⁴ Come abbiamo già visto, la psicoanalista Marie Luise von Franz ha mostrato che i racconti per bambini contengono spesso una sorta di « Bildungsreisen » che i bambini possono interpretare inconsciamente come delle vere e proprie iniziazioni sessuali. Essi partono dall'infanzia, attraversano la foresta ombrosa dell'avventura e del mistero, e attraverso una serie di prove riconoscono o vietano agli eroi e alle eroine l'accesso al mondo e al potere degli adulti, rappresentati dall'erezione del trono, dalla fallicità dello scettro, dal matrimonio e dai rampolli, coi quali « vissero a lungo felici e contenti » (cioè rimuovendo o assumendo la loro mortalità...) Cfr. M. L. von Franz, « L'interprétation des contes de fées » (1952-1957), Albin Michel, Paris, 2001. Idem, « Les modèles archétypiques dans les contes de fées » (1952-1957), La Fontaine de Pierre, 1999. Inoltre le favole sono state studiate da un punto di vista strutturalista soprattutto da V. Propp, « Morfologia della fiaba – Le radici storiche dei racconti di magia » (1946), op. cit.

constatato che coloro che non hanno generato dei figli sentono spesso il bisogno o il desiderio di creare « qualcosa che *significhi* gli esseri umani », intendendo questi ultimi come il complemento oggetto del significato.

La situazione edipica

Anche dopo avere superato il rapporto simbiotico con la madre differenziandosi dagli altri e dalle cose del mondo, il bambino continua a considerarla come il suo rifugio dalle difficoltà del mondo e come la fonte di ogni soddisfazione. La negazione e la perdita di questa illusione inadeguata al reale consiste nella scoperta del fatto che la madre non gli appartiene in modo esclusivo, perché il padre s'interpone tra lui e la madre, spezzando quella relazione che il bambino credeva esclusiva e privilegiata. “Il padre è colui che dice No”, scrive lo psicoanalista A. Naouri; lo dice a un livello simbolico prima ancora che reale e educativo, cioè nel senso della “castrazione simbolica e costitutiva”⁷⁰⁵. La contraddittorietà del vissuto edipico⁷⁰⁶ consiste nel fatto che il padre non è solo il rivale nella competizione immaginaria per il possesso della madre; il padre non è solo colui che si vorrebbe eliminare e sostituire, cioè il fantasma che crea l'angoscia della castrazione punitiva. Il padre è anche e contemporaneamente il prototipo maschile e l' “ideale dell'Io” al quale il ragazzo dovrebbe potersi

⁷⁰⁵ A. Naouri, « Les Pères et les Mères », op. cit.

⁷⁰⁶ L'esposizione più celebre e paradigmatica del complesso di Edipo si trova nel quinto capitolo di S. Freud, « L'interpretazione dei sogni », op. cit. ; passi 1-13 ; qui il fondatore della psicoanalisi commenta la tragedia di Sofocle in modo tanto profondo quanto chiaro. Questo complesso può essere definito come l'insieme organizzato dei desideri amorosi e ostili che il bambino prova verso i suoi genitori. Da un punto di vista positivo, egli prova un desiderio di morte verso il rivale del suo stesso sesso e un desiderio sessuale verso il genitore di sesso opposto ; da un punto di vista negativo, egli prova amore per il genitore del suo stesso sesso e odio geloso nei riguardi del genitore di sesso opposto. Secondo Freud, l'apogeo del complesso di Edipo è vissuto durante la fase fallica (3-5 anni), mentre il suo declino segna l'entrata nella fase di latenza. Durante la pubertà il complesso rinasce e dovrebbe essere superato reinvestendo la propria libidi su un tipo particolare di oggetto, cioè su una persona attraente della propria età e di sesso opposto, che contribuisce ad allontanare il soggetto maschile dalla madre e il soggetto femminile dal padre (si ricordi che in « Teorema » Pasolini confonde intenzionalmente questo processo, dato che la figlia e il padre si innamorano dello stesso oggetto angelico). « Il complesso di Edipo gioca un ruolo fondamentale nella strutturazione della personalità e nell'orientazione del desiderio umano. Gli psicanalisti lo considerano come l'asse di riferimento principale della psicopatologia, cercando di determinare per ogni tipo patologico il suo legame con la posizione e la risoluzione » del complesso di Edipo da parte del paziente. Il principio di piacere è uno dei due principi che governano il funzionamento mentale. « Il fine dell'attività psichica nel suo complesso è di evitare il dolore e di procurarsi piacere. Ora, dato che il dolore dipende dall'aumento delle quantità di eccitazione mentre il piacere dipende dalla loro riduzione, il principio di piacere è un principio economico » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Complexe d'Édipe* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pag. 79 sgg.)

identificare⁷⁰⁷, e dunque il modello sul quale dovrebbe potersi costruire. La struttura contraddittoria e paradossale del problema maschile dell' "eliminazione/identificazione" potrebbe persino far pensare al fantasma del cannibalismo: divorare il nemico, cibarsene non per eliminarlo ma per introiettarne la potenza. Infatti il complesso edipico dovrebbe essere elaborato e risolversi verso il settimo anno proprio identificandosi con il padre ("noi uomini...") e introiettandone la potenza. In questo caso, l'elaborazione ermeneutica del problema potrebbe essere definita come un' "identificazione comprensiva", che assume e sussume l'altro in sé. Ancora una volta le categorie della logica hegeliana si dimostrano preziose.

La mancata risoluzione e la persistenza del complesso edipico implicano la fissazione alla madre come rifugio e difesa, e dunque il senso di colpa in concomitanza con le relazioni al sesso femminile, vissute inconsciamente come un tradimento della madre. La persistenza dell'investimento sessuale della madre non provoca solo la scelta di una sposa materna, ma anche e soprattutto la costituzione di un'incestualità che inquina di gelosia i rapporti con la moglie e con i figli. L'incestualità si fonda sull'ambiguità, cioè sulla doppiezza di piani sui quali l'identità si muove: il marito si vive altrettanto come figlio, a livello inconscio; erotizzando ancora la madre, vive sua moglie anche come madre; pur essendo il padre dei suoi figli, si comporta come il "primus inter pares", cioè come il figlio preferito della sposa materna. Inutile dire che l'incontro con figure maschili autoritarie sarà vissuto come il riemergere della presenza castratrice paterna, suscitando aggressività o sottomissione all'autorità⁷⁰⁸. Come nell'ontologia fenomenologica del primo Heidegger, alle possibilità di comprendere e interpretare in modo autentico ed esistenziale corrisponde la possibilità e il rischio di fraintendere in modo in autentico ed esistente. Questi fraintendimenti danno luogo alle strutture difettive dell'ontologia, qual è ad esempio la "conoscenza logica del mondo" rispetto all'"essere-nel-mondo"⁷⁰⁹. Da un punto di vista psicologico e clinico, le strutture dei fraintendimenti e delle mancate elaborazioni, delle fissazioni e delle regressioni si esprimono nella psicopatologia delle nevrosi e delle psicosi.

Verso i cinque anni il bambino giunge a un livello di autonomia che consiste nella consapevolezza di poter ritrovare l'affetto della madre, benché quest'ultima sia provvisoriamente assente e separata da lui, perché sa che continua ad essere situata nello spazio e nel tempo. Il bambino comincia dunque a interpretare il motto di Berkeley « esse est percipi », cioè a comprenderlo, a

⁷⁰⁷ Al contrario, la ragazza passa dall'identificazione con la madre alla rivalità e infine alla relazione con "un altro" uomo; l'ambiguità della relazione col padre viene dunque risolta *sostituendo l'oggetto d'amore*.

⁷⁰⁸ Abbiamo già mostrato in che modo E. Fromm ha utilizzato queste indicazioni teoriche per interpretare la sottomissione nei regimi autoritari in « Fuga dalla libertà », op. cit.

⁷⁰⁹ ET §13.

elaborarlo e ad appropriarsene relativizzandolo: la credenza “berkeleyana” « Tutto ciò che io non vedo, non esiste » perde la sua efficacia. Anzi, all’acquisizione della periodicità del tempo si accompagnano le prime velleità di distanziamento dagli oggetti primari: il bambino è fiero di andare a scuola o di fare delle cose “da solo, senza la mamma”. Come il circolo ermeneutico può sviluppare le sue possibilità di posizione e d’interpretazione solo a partire da certi presupposti dati, così anche il bambino ha bisogno di situarsi in un punto di riferimento affidabile per potersi distanziare da esso. Naturalmente questo riferimento è l’oggetto primario, cioè l’affidabilità affettiva della madre. Winnicott non ha mostrato solo che l’oggetto transizionale rappresenta la dimensione intermedia tra la realtà oggettiva ed esterna della perdita della fusione fantasmatica con la madre e, d’altra parte, l’immaginazione interiore che elabora e compensa questa perdita creando dei prodotti immaginari che definiamo “cultura”. Il pedopsichiatra britannico ha mostrato anche che, per potersi abbandonare alla solitudine creatrice, il bambino deve potersi riconoscere amato in modo affidabile, cioè durevole e continuo nel tempo nonché “contiguo” nello spazio percettivo⁷¹⁰.

Verso i sette anni si apre la cosiddetta “età metafisica”, durante la quale avviene la scoperta dell’irreversibilità del tempo (e non solo relativamente alla presenza/assenza dell’oggetto primario, cioè della madre) e del divenire dell’esistenza. Assumendo questa comprensione progressiva della vita come irreversibile, il bambino rinuncia all’illusione di poter regredire, perché l’orizzonte generazionale non è solo insuperabile, ma necessario e inevitabile: “io diventerò grande come papà e mamma”. Se la vita si svolge nel tempo, il tempo passato sembra recuperabile dalla memoria, ma il futuro sembra sfuggire verso una perdita che significa la morte. In questo contesto il bambino comincia a interrogarsi e a interrogare in modo inquieto sulla morte e sull’eternità, cioè sulle contraddizioni del divenire, sulla finitezza dell’esistenza e sulla possibilità di “aggirarne i limiti”. In questo senso e a questo stadio, la religione può rappresentare un rifugio rassicurante per le angosce del bambino. La scoperta dell’irreversibilità del tempo e del non-ritorno del passato stimola il bambino a interpretare la sua comprensione progressiva della vita nel senso progettuale dell’immaginare e del preparare il suo avvenire. Ora, il complesso edipico dovrebbe venire rielaborato e superato proprio nel contesto di quest’apertura progressiva e progettuale della comprensione, nel senso che il modello dei genitori non dovrebbe più essere compreso come un oggetto “in sé” di desiderio, cioè di investimento sessuale (quale sarebbe un’idea regolativa in senso kantiano), bensì come un riferimento “per altro”, cioè compiuto, abbandonato e costitutivo (trascendentale nel senso kantiano) dell’apertura a relazioni amorose

⁷¹⁰ Questa tesi potrebbe essere considerata come una prova psicodinamica e genetica della concezione di Ricoeur a proposito dell’ipseità del soggetto come fondamento della sua capacità di mantenere la parola data, cioè la promessa, ad esempio nel matrimonio. Abbiamo riassunto nella terza parte questa tesi che Ricoeur ha sostenuto in « Sé come un altro », op. cit.

autonome e indipendenti rispetto a quelle riemergenze incestuali che abbiamo visto, la cui ambiguità genera sensi di colpa. A queste condizioni le pulsioni sessuali, distolte dagli oggetti primari, potranno essere reinvestite o riprogettate nel senso della ricerca di legami amorosi indipendenti e maturi.

Fase di latenza

La fase di latenza può essere considerata come la quiete prima della tempesta dell'adolescenza. La conquista della coscienza della propria esistenza in relazione al mondo e il controllo delle pulsioni rispetto alle esigenze della realtà rendono il ragazzo sufficientemente autonomo nell'instaurazione e nel mantenimento dei rapporti con gli altri. Secondo Freud questo stato di quiete è dovuto all'equilibrio raggiunto dalla funzione difensiva e inibitoria del Super-io, il cui controllo soddisfa a questo livello le esigenze poste dalla socializzazione. Concretamente, l'inconscio sociale e normativo soddisfa gli istinti aggressivi sublimandoli in contesti socialmente "autorizzati" quali il gioco e le competizioni sportive; l'aggressione dell'altro viene sostituita e canalizzata nelle valvole di sfogo previste a tale fine. In questo caso è dunque l'inconscio della specie a rielaborare le tendenze dell'inconscio biologico e pulsionale dell'individuo, ignaro del servizio che gli viene reso dalla società, la quale agisce a sua volta mossa dal principio di autoconservazione. Abbiamo visto che Horkheimer e Adorno hanno interpretato questo principio darwiniano e freudiano come la struttura finale sottesa sia all'esistenza socio-economica, sia alle sue condizioni sovrastrutturali politico-giuridiche, sia alle produzioni ideologiche, culturali e artistiche delle coscienze umane.

A riprova della tesi di Winnicott, questo equilibrio relazionale rassicurante raggiunto dall'io rispetto al mondo degli altri permette ancora una volta l'esprimersi di una forma di "allontanamento costitutivo" o formativo. Le angosce del bambino vengono superate e abbassate allo statuto di "paure"; Heidegger ha mostrato che la paura è sempre "paura di qualcosa" di prevedibilmente inquietante (persone o situazioni). Le paure si trasformano in senso astratto e diventano forme di angoscia morale o esistenziale o malinconia poetica; se le paure temevano qualcuno o qualcosa, cioè persone o cose del mondo, per Heidegger "l'angoscia è il nulla del mondo", cioè il sentire e l'emozione più totale e astratta di fronte alla possibilità che tutto sia nulla o che tutto si annienti e si perda. Probabilmente l'angoscia morale ed esistenziale procede dalla tensione dialettica e oramai estetica tra il Super-io e l'Io, confrontato inconsciamente con i suoi istinti di vita e di morte, e forse ancora più in generale con le forme biologiche e ideali del suo inconscio; in ogni caso l'angoscia morale ed esistenziale costituisce una trasformazione evolutiva delle inquietudini metafisiche dell'età precedente, che può risultare "profondamente

maturante o patologicamente necrotizzante”⁷¹¹. Infine va detto che l’inconscio provvede a censurare e a rimuovere i ricordi dei primi cinque anni di vita (amnesia infantile), che diventano così una sorta di preistoria della personalità cosciente. Questi ricordi potranno essere riconquistati solo dalla memoria dell’adulto, in quanto atto estetico o/e esistenziale riflessivo e ricreativo; questa tesi verrà ampiamente sviluppata nella quinta parte di questa ricerca, nella quale mostreremo che la scrittura consiste soprattutto nel riflettersi dell'autocoscienza nella memoria, che può ricreare "ab origine" la formazione dell'essere umano in relazione all'essere del mondo, dell'altro e degli altri.

Fase dell’adolescenza

Il problema principale dell’adolescenza è nell’essere e nel configurare un conflitto dialettico teso tra elementi e poli apparentemente inconciliabili. Da una parte l’adolescente è ancora un bambino nella sua fragilità affettiva, nel suo bisogno di sicurezza e dunque nelle sue nostalgie del mondo infantile non completamente rimosso né dimenticato. D’altra parte l’adolescente è già adulto fisicamente, non solo nei suoi bisogni sessuali prodotti dalla pubertà fisiologica, ma anche per il suo desiderio di realizzarsi, anche se nel senso delle aspirazioni e dei progetti più che della maturazione evolutiva. Ora, di fronte a questa compresenza ibrida di elementi infantili e adulti, l’organizzazione sociale reagisce comportandosi in modo non meno ambiguo; se da una parte essa vieta all’adolescente la regressione infantile (“Ormai sei grande!”) e lo obbliga così ad assumere una maturità responsabile, d’altra parte la società nega all’adolescente il riconoscimento dello statuto di adulto, anche giuridicamente. Situato e costretto in questo Limbo, tra un “nicht mehr” e un “noch nicht”, l’adolescente si ritrova in un vuoto esistenziale che provoca normalmente due tipi di reazioni estreme, com’è logico e prevedibile dati questi presupposti contestuali: sia una volontà di autoaffermazione aggressiva, con annessa “crisi d’originalità” (“Io sono talmente unico e amato dagli altri che mi vesto come tutti i miei amici credendo di essere diverso”), sia una rassegnazione passiva e angosciata, triste e malinconica che può giungere fino a volontà suicide, se l’adolescente sente di soccombere al mondo o di essere annientato da esso (“Tutto il mondo mi crolla addosso”). E’ interessante a questo punto confrontare i modi in cui diverse epoche hanno vissuto, concepito e interpretato questo momento della vita umana. Come ha mostrato ampiamente l’antropologia strutturalista a partire da Levy-Strauss, le società primitive significavano chiaramente nei riti d’iniziazione il passaggio dallo statuto di bambino protetto a quello di adulto, e il regno animale sembra andare anch’esso in questo senso. Agli inizi dell’età contemporanea, nel § 396 della sua "Enciclopedia delle

⁷¹¹ Y. De Saussure, “Introduction à la psychologie de la personne”, op. cit.

scienze filosofiche" (Berlino, 1830), Hegel descrive il percorso naturale delle età della vita a partire dal bambino, spirito in sé involuto, attraverso il contrasto tra la tensione dell'universalità soggettiva (ideali e doveri, immaginazioni e speranze) e l'individualità immediata del mondo oggettivo ed esistente, inadeguato alla soggettività dell'individuo. In questo senso e contesto, per Hegel il giovane individuo è ancora privo di indipendenza e in sé immaturo nel suo esistere rispetto al mondo. Oggi, la nostra società industriale capitalista, fondata sul piacere dell'individuo e sull'utilità, stimola o comunque significa l'anticipazione della pubertà, cioè soprattutto dello statuto di consumatore; in modo concomitante e complementare, la piena integrazione sociale e professionale è costantemente ritardata, non solo dalla società ma anche da parte degli stessi adolescenti.

L'adolescente diventa soggetto e oggetto di desiderio, cioè seduttore e sedotto, capace di seduzione e di sperimentazione sessuale, sociale, estetica e spirituale. L'adolescenza si sviluppa percorrendo le tappe della sessualizzazione potenziale e immaginaria, e in seguito della genitalizzazione che incarna queste possibilità nella realtà delle relazioni personali. Se il bambino era figlio, generato o prodotto, l'adolescente si ritrova ad essere produttore, esposto alla possibilità della generazione e della filiazione, cioè della paternità o della maternità. Ancora una volta le considerazioni di Freud si mostrano aderenti alla ricomprensione circolare ed ermeneutica della vita umana. Abbiamo già detto che per Hegel ogni essere umano è un'esistenza generata che diventerà un genitore e quindi un educatore, e che per Heidegger la gettatezza della nostra esistenza può essere ricompresa progettando e reinterpretando l'esistenza altrui e la nostra mediante l'educazione e la cultura.

In questa situazione relazionale conflittuale e fortemente sessuata il conflitto edipico si riattiva riconfigurandosi mediante l'opposizione, la rivolta e la ribellione contro tutto ciò che significa la sottomissione al conformismo familiare. Questa nuova interpretazione del complesso edipico non si manifesta più nel modo immediatamente sessuato o generativo del desiderio dell'oggetto primario. In effetti, il rifugiarsi nel « conformismo anticonvenzionale » del « gruppo » vuole provocare il conflitto generazionale figli/genitori, perché l'identità personale dell'individuo adolescente può affermarsi solo differenziandosi, cioè negandosi e opponendosi ai genitori e alle autorità che ne rappresentano l'origine⁷¹². Questa nuova interpretazione del conflitto edipico nel

⁷¹² Secondo Hegel la differenza è la negazione dell'identità che si riferisce a se stessa; essa consiste dunque in un movimento negativo dell'identità, che si riferisce a se stessa negativamente, cioè negandosi necessariamente. L'opposizione è la riflessione di ognuno nel suo altro (cfr. "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino, 1830), paragrafi 116-120). La relazione d'amore ne è un esempio eloquente, se la definiamo in termini hegeliani come la negazione del riconoscimento dell'altro e come la riflessione del mio Io in se stesso, la quale rimuove l'altro, la sua resistenza e dunque la propria mortalità. In questo contesto, ogni Io si

senso temporale o epocale del differenziarsi delle generazioni potrebbe rispondere a un adempimento inconscio del divieto dell'incesto. Abbiamo detto che non tutti gli adolescenti vivono questa fase mediante la volontà di affermare se stessi differenziandosi dagli altri e negando (o rinnegando) a modo loro i genitori; una parte degli adolescenti si rinchiudono nella solitudine e nella tristezza, in un'ansia che può diventare angoscia esistenziale. Quest'ultima risulterebbe dal conflitto tra le pulsioni sensuali dell'Es e l'obbligo sociale al controllo e al conformarsi. Quest'angoscia può esprimersi nel rifiuto illusorio delle trasformazioni del proprio corpo, che può tradursi nell'anoressia mentale femminile e in comportamenti omosessuali nel caso dei maschi. Il suicidio, non raro negli adolescenti, potrebbe esprimere la negatività potenzialmente autodistruttrice degli atti necessari all'affermazione della propria identità, che si oppone a se stessa, o che vede opporsi in se stessa o nel suo Io le forme biologiche e normative del suo inconscio. In altri termini Freud riprenderà la tesi di Schopenhauer, secondo la quale la contraddizione più lacerante non è quella vissuta dall'individuo nell'inconciliabilità del suo amore (di sé) con le esigenze del mondo (come in Romeo e Giulietta), bensì quella che gli rivela la sua alterità a se stesso nell'interiorità del dilemma tra "physis" e "nomos". La verità del dilemma di "Antigone" è nella tragedia di "Medea" e di "Edipo" stesso⁷¹³. I vissuti delle sorelle, dei fratelli e dei padri sembrano rendere l'essere umano sempre e comunque straniero a se stesso, nella misura in cui egli "non è padrone a casa sua", dimora nella quale le alterità interiori dell'Es e del Super-io dettano leggi spesso inconsce. Hegel stesso mostra di oscillare nell'interpretare il luogo della contraddizione e dell'alterità dell'esistenza umana rispetto a se stessa e al mondo, nel senso che quanto teorizzato nella logica delle determinazioni della riflessione non viene necessariamente applicato nella *Filosofia dello spirito soggettivo*, ma piuttosto nelle sue lezioni sull'estetica⁷¹⁴, in particolare rispetto all'antropologia insita in "Edipo" e "Antigone".

La crisi dell'adolescenza riproduce e riassume in sé tutta la storia dell'evoluzione anteriore della persona, soprattutto della prima infanzia, secondo la nota struttura concentrica, spiraliforme e stratificante. Il nucleo centrale originario della personalità è un Io autista, attorno al quale si sviluppa e si stratifica un involucro sociale e relazionale, suscettibile di entrare in relazione con ciò che Heidegger definiva il "mondo ambiente" (Um-welt) che

oppone agli altri Io credendo di essere l'unico, cioè non riconoscendo e rimuovendo, o negando, l'egoità degli altri, ai quali esso riconosce solo lo statuto del "Tu", preferendo non accorgersi di essere a sua volta solo un "Tu" per gli altri Io, come ha notato anche Ricoeur nella sua teoria della tensione etica tra i poli dell'Io, del Tu e dell'Esso. Cfr. P. Ricoeur, *Ethique et morale*, pubblicato in: « Lectures I. Encyclopaedia Britannica. Autour du politique », Le Seuil, Paris, 1991; pagg. 270-293.

⁷¹³ Sofocle, « Edipo Re – Edipo a Colono – Antigone », Garzanti, Milano, 1977. Euripide, « Medea - Ippolito », Mondadori, Milano, 1985.

⁷¹⁴ G. W. F. Hegel, « Estetica » (1832), Einaudi, Torino, 1976.

circonda l'uomo. Dapprima il neonato è in uno stato fusionale con la madre; in seguito, durante il processo di individuazione dell'Io relazionale, la madre viene esteriorizzata, e contemporaneamente la relazione con lei e con "gli altri" viene interiorizzata da un Io che comincia così a scoprirsi, a individuarsi e a poter entrare in relazione. Durante il periodo di latenza il bambino raggiunge il primo stadio della coscienza riflessiva di sé (non a caso Lacan teorizzò lo "stadio dello specchio"), mediante la quale egli si scopre e si riconosce come un "in-dividuo", cioè letteralmente come un essere unico e indivisibile. Analogamente a quanto avviene nel processo di riconoscimento delle coscienze di sé in Hegel, ma soprattutto nella quinta "Meditazione cartesiana" di Husserl⁷¹⁵, se l'altro si costituisce in me, è altrettanto vero che io posso costituirmi solo mediante l'altro, perché ogni Io ha bisogno di essere riconosciuto come tale da un altro Io, al fine di poter riconoscere l'altro come un Tu, e infine di accorgersi che "Io sono un Tu per gli altri". Dopo l'equilibrio e la quiete della fase di latenza, la tempesta della pubertà e dell'adolescenza spinge la persona "fuori di sé", al punto da provocare in lei il sentimento di estraneità a sé e alla sua nuova immagine corporea di cui abbiamo detto sopra. La sessualità che emana dall'Es pulsionale e spinge alla relazione con l'Altro contribuisce a ricostituire l'unità perduta dell'io relazionale, dopo aver inizialmente destabilizzato l'adolescente nella fase di esplosione della sua pubertà⁷¹⁶.

La maturità

La maturità dovrebbe essere il compimento dello sviluppo della personalità, benché essa non sia mai completamente realizzata, perché certe componenti dell'infanzia persistono e possono riemergere nei modi che abbiamo esaminati. L'evoluzione continua per tutta la vita dell'individuo fino all'involuzione senile, caratterizzata dal ripiegamento su di sé e dal rifiuto di ogni forma di novità, attitudini che significano la paura dell'approssimarsi ineluttabile della propria morte. Probabilmente questa paura è tanto più forte quanto più l'individuo sente e percepisce di non aver compiuto o realizzato la propria vita. L'opposto potrebbe essere rappresentato dallo spegnersi di Kant, se è vero che la sua ultima frase sarebbe stata "Es ist gut".

Un'interpretazione moderna particolarmente significativa ed emblematica dello sviluppo della vita nel senso della sua maturazione è stato data da Hegel al paragrafo 396 della *Filosofia dello spirito soggettivo*, che costituisce la prima parte della terza sezione che conclude la sua "Enciclopedia delle scienze

⁷¹⁵ E. Husserl, « Meditazioni cartesiane », op. cit. ; meditazione V.

⁷¹⁶ Per Hegel la relazione sessuale è « il momento del contrasto reale dell'individuo verso se stesso, cosicché egli si cerca e si trova in un altro individuo ». Cfr. G. W. F. Hegel, "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino, 1830), op. cit. ; § 397.

filosofiche” (Berlino, 1830). Secondo il filosofo tedesco, mentre il giovane individuo è ancora privo di indipendenza e immaturo nel suo esistere rispetto al mondo, l’adulto riconosce che “tutto ciò che è reale è razionale”, cioè riconosce la necessità oggettiva e la razionalità del mondo esistente, collaborando al quale egli è qualcosa, o meglio lo diventa, ed assume una presenza reale e un valore oggettivo, cioè un valore che gli viene oggettivamente riconosciuto. L’uomo vecchio ha compiuto l’unità reale dell’uomo con l’oggettività del mondo, che oramai trapassa nell’inattività dell’abitudine, ma è liberante rispetto alle invasioni della realtà esterna. Abbiamo già visto che Hegel legge lo sviluppo naturale delle età della vita come la storia dell’evolversi del problema della conciliazione tra l’universalità ideale ed etica delle mie speranze soggettive, i sogni, e d’altra parte l’oggettività del mondo esistente. Se la maturazione dell’individuo è un problema, cioè un processo di riconoscimento e di conciliazione (secondo Hegel), o di adattamento e di integrazione sociale al “mondo degli altri” (secondo Freud e Darwin, ad esempio), allora è evidente che la difficoltà e la durata di questo processo sarà direttamente proporzionale alla complessità della società in questione. E’ dunque inevitabile che la nostra società posticipi continuamente l’accesso reale degli adolescenti nel mondo degli adulti. I criteri che la psicologia utilizza attualmente per definire il livello di maturità del soggetto sono “la capacità di autonomia personale, la considerazione oggettiva di se stesso e del proprio ambiente sociale, l’integrazione della funzione sessuale, l’acquisizione di una capacità professionale, l’integrazione di una visione metafisica e di un fine nella propria vita” (Lafon e de Saussure).

4.35 I complessi e la circolarità ermeneutica della riemergenza compensativa e ripetitiva

Un complesso risulta dalla combinazione di resti di esperienze vissute e passate che non sono state state superate, cioè che non sono state elaborate dal soggetto. Esse continuano a sussistere nell’inconscio come dei nodi irrisolti e si esprimono al livello del comportamento in certi complessi. Il loro riemergere segue due principi, la compensazione e la ripetizione. Come certi eccessi non elaborati comportano l’instaurarsi di complessi inibitori, così certe deficienze subite possono riemergere in forma di reazioni eccessive. Secondo il principio di ripetizione, il riproporsi delle stesse situazioni provoca il ripetersi delle stesse risposte affettive, e questa ripetizione consolida retroattivamente e conferma circolarmente il complesso nell’inconscio. Esiste dunque una circolarità ermeneutica che agisce inconsciamente tra il complesso e la sua ripetizione, al punto da poter entrare nella sua definizione e in quella della sua eziologia. Possiamo dire di questa circolarità ermeneutica che essa copre e chiude, vela e nasconde o maschera il complesso e il suo senso dietro l’implicazione del

soggetto nell'urgenza delle situazioni. Questa chiusura, copertura e nascondimento si avvicinano alla negazione della verità intesa nel senso heideggeriano dell'apertura che scopre e manifesta ciò che era chiuso, coperto e nascosto, cioè dell' "alétheia" in quanto svelamento e del "non essere nascosto" (Unverborgenheit). Il soggetto mette in atto ad esempio il disconoscimento del complesso edipico dicendo che "Non è questo! E' che lui o lei ha detto o ha fatto questo o quest'altro..."

Un esempio particolarmente significativo della logica dell'insorgenza dei complessi in quanto ri-sorgenza consiste nei complessi legati al vissuto del parto, che è e continua a significare la "messa al mondo" dell'individuo. Secondo la logica della compensazione, un parto vissuto come una liberazione da una prigionia eccessiva può dare luogo alla claustrofobia, al gusto dell'erranza o alla ribellione anticonformista per principio contro l'ordine costituito. Al contrario un parto vissuto come un "rigetto anzitempo" dal ventre materno può provocare un bisogno eccessivo di ritornare al seno materno, e potrà riemergere nella ricerca di rifugi protetti. La tradizione psicoanalitica freudiana ha considerato spesso le passioni per la speleologia, l'archeologia, la genealogia e l'architettura d'interni come altrettante rielaborazioni o interpretazioni di questi complessi a livello professionale, estetico o esistenziale. Esistono dei complessi legati allo stadio orale (l'anoressia e la bulimia, ma anche l'aggressività verbale e la logorrea), allo stadio anale (la puntualità ossessiva o l'incapacità assoluta a rispettarla, i bisogni di sporcizia o di pulizia maniacale, l'avarizia) e allo stadio fallico (il complesso di Edipo, l'angoscia di castrazione e l'esibizionismo in quanto reazione). Altri complessi non sono legati a stadi particolari, ad esempio i complessi di inferiorità e superiorità e quello di colpa, che porta a comportamenti autopunitivi. I complessi si manifestano combinandosi e rinforzandosi reciprocamente, oppure annullandosi; essi possono restare latenti, per poi riemergere quando le circostanze "gliene offrono una ragione", dato che anche la psiche ha le sue ragioni, che la logica conscia ignora.

4.36 Il meccanismo dei comportamenti e la patogenesi.

La percezione della mancanza e l'impossibilità ermeneutica nella teoria freudiana della motivazione e dell'azione.

L'impossibilità di rielaborare la propria storia rinchiude l'apertura progettuale dell'esistenza nella ripetizione ossessiva, circolare e patologica

La legge del "ritorno all'equilibrio", opportunamente sviluppata, permette a Freud di descrivere il processo attraverso il quale l'energia psichica è attivata e canalizzata per giungere a produrre finalmente una certa azione. Ispirandosi alle intuizioni di Darwin e Schopenhauer, alle quali lo stesso Nietzsche ricorrerà, Freud sostiene che l'energia biologica vitale è il substrato e la riserva da cui

deriva l'energia psichica, che è la fonte autonoma di ogni attività mentale o affettiva. Abbiamo visto che uno stimolo esterno può eccitare quest'energia in una certa direzione o in un certo senso, senza per questo aumentarla. In primo luogo, *l'energia biologica e psichica inerte può venire attivata dalla percezione da parte del soggetto di una mancanza; si conferma dunque pertinente la tesi fenomenologica di Hegel secondo la quale il negativo, il vuoto e la mancanza sono ciò che muove l'io e l'essere del mondo.* Ora, questa percezione soggettiva della mancanza può essere stimolata dall'esterno, ad esempio dalla pubblicità; in questo modo viene sollecitato un bisogno naturale latente nel soggetto, al fine di produrre in lui un desiderio (erotico, estetico, etico o pratico) da soddisfare mediante un certo oggetto. Naturalmente la pubblicità può servirsi dell'associazione di idee per deviare i bisogni e i desideri naturali verso "oggetti altri", soprattutto prodotti di consumo. A questo punto *il desiderio offre dei motivi, cioè motiva la volontà cosciente ad attivare le sue energie per realizzare le sue finalità, cioè quelle del desiderio e della volontà stessa, traducendoli in atto.* Dato che un fine desiderabile è sufficiente a motivare la volontà a ottenerlo (o a motivare il desiderio a volerlo, per soddisfare la sua mancanza e il suo bisogno), ne segue che la volontà interviene esplicitamente solo in due casi; cioè per deviare l'energia del desiderio da un oggetto di piacere (edonista o estetico) verso un oggetto di dovere (etico), oppure per inibire l'energia libidica dal desiderare un fine immorale o pericoloso. Dunque *la volontà esprime e realizza il principio di realtà, che è la motivazione del Super-io, contro il principio di piacere, che è la motivazione e il fine dell'Es pulsionale*⁷¹⁷.

La motivazione attiva le energie necessarie per il passaggio all'atto, che risulta da un insieme anche complesso di motivazioni interagenti. La struttura di questa teoria dell'azione può far pensare che è proprio la motivazione il fulcro attorno al quale tutto il processo ruota, al punto che essa sarebbe il vero movente dell'azione. In effetti, *la motivazione si serve delle energie del desiderio per far sì che la volontà lo soddisfi, cioè soddisfi le sue mancanze; in questo senso, la motivazione costituirebbe e rappresenterebbe il desiderio proprio della volontà rispetto a un certo fine, o almeno le energie biopsichiche di questo desiderio.* Secondo Freud, il percorso della motivazione partirebbe dall'inconscio e incontrerebbe gli ostacoli delle censure, dei meccanismi di difesa e delle resistenze, i quali trasformerebbero e deformerebbero le motivazioni al punto da farle diventare e risultare irriconoscibili nella loro espressione o traduzione in atto. Ad esempio, se una frustrazione infantile cerca soddisfazione in una situazione attuale, l'inconscio morale e normativo riconosce il carattere irrealista

⁷¹⁷ Sarebbe interessante studiare la continuità e le differenze che la teoria psicoanalitica della volontà e dell'azione presenta rispetto alla "Critica della ragion pratica" e alle sue normative sviluppate da Kant. In ogni caso Horkheimer e Adorno sembrano situarsi in continuità rispetto a Freud quando sostengono nella loro "Dialettica dell'Illuminismo" (op. cit.) che il principio di realtà realizza l'autoconservazione del corpo sociale servendosi delle strutture dell'esistenza socio-economica come delle sovrastrutture ideologiche e culturali.

e socialmente impresentabile di questo desiderio o di questa motivazione. Interviene allora un meccanismo di difesa che trasforma e maschera la motivazione iniziale razionalizzandola. Per Freud l'assenza completa di questi meccanismi di difesa non è assolutamente auspicabile, perché a quel punto l'Io si ritroverebbe indifeso e schiacciato dalle sue stesse pulsioni; questa situazione rappresenta lo stato vero e proprio dell'alienazione mentale, nella quale le pulsioni e le norme, cioè i desideri istintuali, i divieti e i sensi di colpa si scontrano "a morte" nella persona dell'alienato mentale, che assiste impotente alla tragedia che si svolge nella sua psiche e nel suo corpo.

Secondo Allenport, le motivazioni insoddisfatte possono riprodursi e cristallizzarsi nella ripetizione dello schema "bisogno-domanda-soddisfazione", svuotato però del suo contenuto originario, cioè del complesso irrisolto, censurato e rimosso dal Super-io. L'alcolista risponde sempre alla stessa domanda allo stesso modo, attaccandosi alla bottiglia per credere di soddisfare i suoi bisogni, perché una parte di lui ha negato l'esistenza, il riconoscimento e l'elaborazione di vissuti irrisolti. *La negazione e la mancanza della possibilità di comprendere, di elaborare e di appropriarsi della propria storia ricade molto spesso in modo tragico sulla vita degli esseri umani, deformando l'apertura progettuale della loro esistenza nella chiusura circolare della ripetizione ossessiva e patologica, che è senza via d'uscita perché resta incapace di costruirsi la propria strada. Per questo secondo Freud il fine di ogni forma di psicoterapia è di rinforzare l'autonomia dell'Io ritrovando le motivazioni incoscienti. Questa riscoperta permette all'individuo di liberarsi dal ricorso alle maniere patologiche di soddisfarsi, e di potenziare la sua coscienza e la sua capacità di scegliere i suoi comportamenti e i suoi fini. Ecco come Freud stesso ha espresso questi concetti: "L'intenzione degli sforzi terapeutici della psicanalisi è in fin dei conti di rinforzare l'Io, di renderlo sempre più indipendente dal Super-io, di sviluppare il suo spazio di percezione e di perfezionare la sua organizzazione, in modo tale che esso possa conquistare nuove zone dell'Es. Dov'era l'Es, deve entrare ed affermarsi l'Io. E' questa l'opera della civiltà"*⁷¹⁸.

4.37 Alcuni meccanismi di difesa dell'Io.

Analogia e complementarietà tra la psicoterapia e l'ontologia fenomenologica in quanto analitica dell'esistenza

L'Io deve costituire, mantenere e imporre da solo la propria personalità, teso tra le due forme del suo inconscio che l'opprimono e lo minacciano. L'energia bio-psichica dell'Es lo minaccia mediante le pulsioni sessuali che impone al suo corpo; obbedendo al piacere e non certo al principio di realtà, queste pulsioni

⁷¹⁸ S. Freud, « Lezioni d'introduzione alla psicoanalisi » (1933), op. cit. ; lezione XXXI.

pongono l'Io in conflitto col mondo sociale e rischiano di disintegrare la sua personalità. Le pressioni morali interne del Super-io inibiscono l'Io dal soddisfare le pulsioni imposte dall'Es; queste inibizioni deontologiche rischiano di paralizzare continuamente l'autonomia del soggetto. Infine le pressioni normative esterne del mondo oggettivo e sociale, cioè degli altri, possono trasmettersi all'Io attraverso il Super-io. Stretta e oppressa in questo contesto, *la coscienza dell'Io si ritrova schiacciata nell'incapacità di scegliere tra le motivazioni contraddittorie dettate dal piacere o dalle realtà del dovere morale, o ancora da quelle della convenienza e dell'opportunità sociale, cioè tra una biologia egoista e edonista e due forme deontologiche, quella morale e quella sociale*. Quand'anche l'Io fosse riuscito a scegliere, gli ostacoli oggettivi del mondo reale o quelli che dipendono dalla sua finitezza possono impedire e frustrare la soddisfazione dei suoi desideri. *E' dunque logico che l'Io disponga di un'organizzazione spontanea di difese, destinata originariamente a proteggerlo e a rinforzare la sua salute mentale. Ciononostante i meccanismi psicologici funzionali alla difesa possono irrigidirsi ed esacerbarsi, al punto da causare lo squilibrio o il blocco del funzionamento affettivo dell'Io*. Anna Freud, figlia del padre della psicoanalisi, si è occupata di questi meccanismi da un punto di vista psicopatologico, riprendendo le prime ipotesi avanzate da suo padre⁷¹⁹.

La condizione perché si possa parlare propriamente di meccanismo di difesa è che il ricorso ad esso sia divenuto inconscio, e che dunque l'Io si creda forte proprio ignorando quei meccanismi che fondano la sua forza e contribuiscono a determinare l'orientazione del suo carattere. Possiamo dire in generale che i meccanismi di sublimazione e di compensazione sono funzionali, mentre la razionalizzazione e la proiezione soddisfano in modo immaginario il piacere ma non la realtà. Altri meccanismi possono giungere a degradare e a disorganizzare progressivamente l'Io; è il caso del meccanismo di rimozione, probabilmente il più celebre, che consiste nel vietare a una pulsione (spesso a un ricordo) di presentarsi alla coscienza opponendogli una forma di censura⁷²⁰. C. Rogers

⁷¹⁹ Anna Freud, « L'Io e i meccanismi di difesa » (1936), Martinelli, Firenze, 1968. La psicoanalista ha riconosciuto e descritto nove di questi meccanismi. La psicoanalisi odierna ne ha scoperti almeno quindici.

⁷²⁰ « A) In senso proprio, la rimozione è l'operazione mediante la quale il soggetto cerca di respingere o di mantenere nell'inconscio certe rappresentazioni (pensieri, immagini, ricordi) legate a una pulsione. La rimozione avviene nel caso in cui la soddisfazione di una pulsione - che di per se stessa sarebbe in grado di procurare piacere al soggetto - rischierebbe di provocare dispiaceri rispetto ad altre esigenze. (...) La rimozione può essere considerata come un processo psichico universale, che sarebbe all'origine della costituzione dell'inconscio inteso come un ambito separato dalle altre dimensioni psichiche » (J. Laplanche - J.-B. Pontalis, voce *Refoulement* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pagg. 392-396). Uno dei testi più chiari e pertinenti sulla censura e sul meccanismo della rimozione si trova ne « L'interpretazione dei sogni » (1890), op. cit. ; cap. IV, passi 1-7. Qui Freud compara la funzione psichica interna della censura e il suo significato sociale. Un testo successivo che

sostiene che “per bisogno di difendersi contro le proprie paure interne, l’individuo può arrivare a comportarsi in modo incredibilmente crudele, terribilmente distruttivo, immaturo, regressivo, antisociale e nocivo”. Per questo ogni psicoterapia è volta a rendere l’Io cosciente dell’uso che fa di certi meccanismi di difesa inadeguati e a rinforzarlo, affinché egli eviti e superi il ricorso a meccanismi che limitano la sua libertà o che lo mettono in conflitto con se stesso o/e con la società. Se la terapia ha un buon esito, il paziente potrà uscire da questi meccanismi nevrotici, che saranno sostituiti da nuovi atti, cioè da elaborazioni più autentiche e salutari della sua situazione esistenziale.

Di fronte a certe elaborazioni reattive inefficaci e patologiche, l’azione terapeutica può ricordare quella della coscienza in “Essere e tempo”, la quale chiama l’essere umano ad uscire dalla sua immedesimazione diiettiva e riduttiva nel mondo, affinché egli possa riscoprire e riconoscere nella comprensione interpretativa e progettuale della propria gettatezza esistenziale l’apertura alla vita e alla decisione anticipatrice della morte. La psicoterapia e l’analitica dell’esistenza agiscono dunque in modo analogo e complementare, l’una rielaborando il vissuto psichico dell’esistenza personale, l’altra tentando di comprendere ontologicamente e fenomenologicamente l’esistenza umana interpretando l’uomo. E’ possibile che si tratti di un ponte strutturale ed epistemologico tra la metapsicologia e l’ontologia fenomenologica in quanto l’analitica dell’esistenza, purchè ciò che continua a scorrere, a divenire e a debordare al fondo sia l’essere umano...

contiene importanti sviluppi sul concetto di rimozione si trova negli scritti che costituiscono la « Metapsicologia » del 1915 (in: *Opere*, op. cit., vol. VIII). Nello scritto *La rimozione* (1915), il padre della psicoanalisi sostiene che la rimozione è « qualcosa che sta a metà tra la fuga e la condanna » (...) « La sua essenza consiste semplicemente nell’espellere e nel tener lontano qualcosa dalla coscienza (Fernhaltung vom Bewusstsein) ». Freud spiega che concretamente « si trattava di cose che il paziente voleva dimenticare e che egli intenzionalmente manteneva, respingeva, rimuoveva al di fuori del suo pensiero cosciente » (J. Breuer-S. Freud, *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*, 1893, in : « Studien über Hysterie », 1895 ; G. W. I, 89). Valutando il ruolo della rimozione, Freud non esita a scrivere che « la teoria della rimozione è la pietra d’angolo sulla quale si fonda l’intero edificio della psicoanalisi » (S. Freud, « Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung », 1914 ; in : G. W. X, 54). « Abbiamo dunque motivo di supporre l’esistenza di una *rimozione originaria*, e cioè di una prima fase della rimozione che consiste nel fatto che alla « rappresentanza » psichica (ideativa, Vorstellungsrepräsentanz) di una pulsione viene interdetto l’accesso alla coscienza. Con ciò si produce una *fissazione* ». Cfr. S. Freud, *Opere*, op. cit. , vol. VIII ; la citazione si trova a pag. 36 sgg. della traduz. ital. nell’ediz. Bollati Boringhieri. « B) In senso più generale, il termine di rimozione è considerato da Freud nell’accezione che lo avvicina al concetto di *difesa* » (J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Refoulement* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; p. 392), « ma solo a patto che esso definisca in modo generale tutte le tecniche delle quali l’io si serve nei suoi conflitti, le quali possono eventualmente condurre alla nevrosi » (S. Freud, « Hemmung, Symptom und Angst », 1926 ; in : G. W., XIV, 195).

4.38 Le teorie dell'identità culturale europea e la ricomprensione riflessiva della sua storia secondo Anthony Giddens e Remy Brague.

La temporalità, la storia dell'ontologia e dell'uomo e il problema della tradizione secondo Heidegger

La presenza delle categorie della ricomprensione ermeneutica e della riflessione come forme della riappropriazione della propria identità attraverso la propria storia, in senso lato e a partire dalle sue origini, non si limitano all'idealismo di Hegel, né all'ontologia heideggeriana né alla psicoanalisi. In modo più o meno cosciente, la loro presenza attraversa attualmente le scienze umane, per esempio la sociologia e ciò che si definisce come "filosofia della cultura", nel momento in cui esse si interrogano sull'identità culturale dell'Europa rispetto alla tensione tra la tradizione e la globalizzazione. Le occasioni storiche recenti di queste problematiche sono state, dopo la caduta del muro di Berlino e dopo il superamento o la trasformazione dell'ideologie, gli avvenimenti dell'undici settembre duemilauno e la tesi del "conflitto di civiltà" - sviluppata da Samuel P. Huntington in polemica con il pensiero di Francis Fukuyama⁷²¹ -, e ancora più di recente il dibattito sull'ammissione della Turchia nell'Unione europea.

Quigley riassume il pensiero del sociologo Anthony Giddens in questi termini: *"L'essenza della "western ideology" si riassume nel credere che la verità si cosituisce progressivamente nel tempo. La verità esiste. Si può e si deve accedervi, ma nessuno può, in nessun momento, vantarsi di detenerla in modo definitivo. Essa è un obiettivo verso il quale si può progredire o procedere, a condizione che lo si faccia collettivamente, in cooperazione/competizione con gli altri"*⁷²². Secondo Quigley, questa idea soggiacente si ritrova lungo tutto il corso della storia dell'occidente nelle sfere scientifiche, economiche e religiose; secondo lui, "il Nuovo Testamento non fu mai considerato, nel corso della civiltà occidentale e salvo eccezione, come una formulazione esplicita, definitiva e letterale della Verità". Inoltre, "le idee politiche di base della società occidentale (...) sono liberali e non autoritarie. Esse non possono essere autoritarie perché nessun individuo o nessuna istituzione possiede la verità completa e definitiva". Quigley presenta un esempio abbastanza eloquente del modo in cui la cultura angloamericana concepisce e sviluppa le nozioni di storia e di tradizione; egli dimentica soprattutto un' "eccezione recente" rispetto a

⁷²¹ Samuel P. Huntington, « Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale » (1993), Garzanti, Milano, 2000 (« The Clash of Civilizations and the Remaking of New Order », Simon & Schuster). F. Fukuyama, « La fine della storia e l'ultimo uomo », Rizzoli, Milano, 1996 (« The End of History and the Last Man », Free Press, 1992).

⁷²² Il testo di Giddens al quale Quigley si riferisce è « Le conseguenze della modernità » (1990), Il Mulino, Bologna, 1994. Una sintesi del dibattito attuale al riguardo si trova nel primo capitolo di O. Galland, Y. Lemel, « Valeurs et cultures en Europe », La Découverte, Paris, 2007.

questo ottimismo schematico e politicamente corretto, cioè i totalitarismi fascista, nazista e staliniano, sviluppatisi a partire dagli anni Venti e conclusisi, almeno apparentemente, con la caduta del Muro di Berlino nel 1989. Pressapoco durante la redazione della Costituzione americana (1776) da parte di Thomas Jefferson, Benjamin Franklin e di altri illuministi, Lessing scriveva nel 1778 che, se Dio gli avesse chiesto di scegliere tra il possesso della verità e la tensione della ricerca del vero, lui non avrebbe avuto dubbi e avrebbe scelto la “Strebung”, perché “non è il fatto di *possedere la verità* o la pretesa di possederla che costituiscano il valore di un uomo. Al contrario, sono *gli sforzi sinceri dedicati alla sua ricerca*, a scoprire ciò che sta dietro questa verità che fanno il suo valore. La perfezione sempre crescente dell’uomo non risulta dal possesso della verità, ma è piuttosto la ricerca della verità stessa che amplia le sue forze. Il possesso rende immobili, pigri, orgogliosi”⁷²³.

L’elaborazione più profonda del concetto moderno e occidentale di verità in quanto compimento progressivo e sviluppo storico si trova nella “Fenomenologia dello spirito” di Hegel e nelle sue “Lezioni sulla filosofia della storia”⁷²⁴; eppure Levinas e soprattutto Arendt hanno considerato queste ultime come il testo più potenzialmente totalitario di Hegel, a causa dell’influenza che esso ha esercitato sull’elaborazione del materialismo storico e dialettico da parte di Marx e dei marxisti. È evidente che le fonti filosofiche della cultura occidentale sono molto più ambigue di quanto le tesi dei sociologi riescano a percepire. Abbiamo già mostrato che *secondo Hegel “il vero è l’intero” (Ganze) che si realizza in ogni essere, cioè il vero è l’essenza che si compie mediante il suo sviluppo; pertanto il vero risulta come esso è in verità solamente alla fine del suo sviluppo storico. Per questo Hegel sostiene che l’essenza dello spirito è la sua manifestazione e che la natura del vero è di “divenire se stesso” (werden zu sich), come abbiamo visto a proposito dell’esistenza heideggeriana. Vedremo subito a proposito della tesi di Brague che per Heidegger il fenomeno dell’essere si dà storicamente, nella storia dell’uomo alla quale esso si affida e confida negandosi.*

Abbiamo già visto, a proposito dell’intenzionalità della coscienza e delle implicazioni del metodo fenomenologico, che la tradizione filosofica e logica occidentale, a partire da Aristotele, ha considerato la verità come un’adeguazione, un giudizio logico di corrispondenza o di disaccordo della conoscenza umana rispetto a un certo oggetto o problema. La “buona risposta”, alle domande era dunque “unica ed esatta”. Dal punto di vista religioso, questa risposta era il dogma, o il monoteismo contro l’idolatria *nel caso dell’Islam*. Questa visione della verità, che è il fondamento ontologico di ogni integralismo, si fonda a sua volta su un malinteso ontologico: *la verità è unica, dunque è*

⁷²³ G. E. Lessing, « Eine Duplik » (1778) ; in : *Gesammelte Werke* (vol. VIII), Paul Rilla, Berlin, 1954-1955 ; la citazione si trova alla pag. 505 e seguenti dell’ediz. originale tedesca.

⁷²⁴ G. W. F. Hegel, « Lezioni sulla filosofia della storia » (1837), 4 vol. Traduz. ital. delle lezioni berlinesi a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze, 1967.

necessario dirla in modo univoco, cioè assoluto, fisso ed eterno, definito e definitivo. Secondo Hegel queste sono le modalità cognitive dell'opinione comune, la quale rifiuta di riflettere filosoficamente. Ora, l'eventuale unicità della verità è una possibilità che riguarda solo l'essere (vero) di Dio, e non il suo possesso da parte della conoscenza umana. In altri termini, anche nel monoteismo più stretto, è Dio che è vero, unico e assoluto, mentre la conoscenza umana che tenta di dirlo non lo è assolutamente, soprattutto quando essa lo definisce per decidere o dimostrare *quale* è il vero Dio, invece di chiedersi *chi* è Dio per noi.

Il filosofo R. Brague sostiene che *gli europei provano un sentimento fondatore di "secondarietà culturale" rispetto alle fonti greche, giudaiche e romane delle quali essi si sentono tributari. In quanto francese, Brague considera queste fonti nel contempo "esterne" ma fondatrici rispetto all'identità della civiltà europea, che dunque tenta di appropriarsene al fine di appropriarsi di sé*⁷²⁵. Abbiamo appena mostrato che secondo Hegel l'essenza dello spirito o del vero (sono due maniere differenti di esprimere la stessa cosa, secondo lui) è di manifestarsi "diventando se stesso". Per Brague il sentimento di "secondarietà culturale", in quanto ricomprensione dialettica esterna/interna, si esprime in una rielaborazione riflessiva ed ermeneutica tanto di fronte alle fonti "interne" quanto di fronte alle altre culture "esterne". Senza utilizzare esplicitamente il termine di riflessività, Brague si avvicina alle idee di Giddens che, nel suo "Le conseguenze della modernità", considera quest'attitudine come il fondamento della vita sociale moderna: "La riflessività della vita sociale moderna è l'esame e la revisione costante delle pratiche sociali, alla luce delle informazioni nuove riguardanti queste stesse pratiche, revisione riflessiva che altera costitutivamente il loro carattere (...) Ciò che caratterizza la modernità non è l'adesione al nuovo in quanto tale, ma la presunzione della riflessività sistematica – che naturalmente comprende una riflessione sulla natura della riflessione stessa". Nel solco di Max Weber, Giddens considera questa disposizione generalizzata alla riflessività dialettica, anche nel senso ermeneutico del ritorno su di sé, come "la" caratteristica della vita sociale moderna.

Anche rischiando di privarci di una prova importante in favore della nostra tesi sulla riflessione in quanto ricomprensione dialettica ed ermeneutica, non possiamo condividere neppure l'ottimismo di Giddens. *Ci sembra che la tesi weberiana sulla riflessività sistematica dell'epoca moderna sia finita con l'idealismo di Hegel e dopo di esso, e dunque ben prima della Seconda Guerra Mondiale. Basterebbe considerare la riduzione attuale della formazione della persona a un insieme di informazioni costituite e organizzate mediante le metodologie scientifiche formali dell'informatica, per redersi conto del fatto che sia la riflessività sia la sua dimensione sistematica e soprattutto storica sono*

⁷²⁵ R. Brague, « Europe, la voie romaine », Gallimard, Paris, 1992.

oggi fuori luogo, fuori contesto e fuori moda, in una società nella quale “tutto dev’essere nuovo come la tecnologia”, e dove tutto ciò che non si presenta in questo modo appare coperto dalla polvere dei musei. Da questo punto di vista Giddens e Quigley ci sembrano “ottimizzare” la realtà sociale, riducendola a loro volta alle pratiche e alle “Weltanschauungen” degli intellettuali, mentre la quasi totalità della popolazione non si può certamente definire tale.

Ancora una volta le tesi di Heidegger sul carattere calcolatore o calcolante delle scienze matematiche e sul carattere meccanico e operativo della tecnica, e dunque delle tecnologie di oggi, ci sembrano infinitamente più capaci di “ricomprendere” e di interpretare le manifestazioni, i problemi e le contraddizioni del mondo sociale attuale, mediante una “ri-costruzione” della nostra storia “fino ad oggi”. Secondo Heidegger, il fenomeno dell’essere si dà storicamente nella storia dell’uomo, al quale esso si affida negandosi. Questo suscita nel contempo delle ambiguità, ma apre anche delle possibilità. Analizziamo dunque le considerazioni di Heidegger sulla temporalità e sull’ “istorialità” del “Dasein” rispetto alla tradizione, considerazioni che si trovano nel sesto paragrafo di “Essere e tempo”. Formulando l’ipotesi che la temporalità sia il senso dell’essere del “Dasein”, il filosofo tedesco scopre che essa è la condizione che rende possibile l’istorialità del “Dasein” e la sua appartenenza (storica, appunto) alla “storia del mondo”:

- il senso temporale dell’essere umano lo rende storico

- il fatto che l’essere umano sia in sé un essere temporale e dunque storico rende possibile la sua appartenenza alla storia del mondo, in qualità di attore o di autore, di vittima o di testimone, di cittadino o di storico.

Proprio perché io ho una storia, perché io sono la mia storia e la mia memoria della mia storia, proprio per questo io posso “vivere delle storie d’amore” (essere innamorato), posso “raccontare delle storie” (essere narratore o bugiardo), posso comprendere la storia degli altri, del loro mondo o delle loro mancanze e delle loro ferite (essere storico o terapeuta). In generale, la storia è la memoria del passato che mi è prossimo, che mi serve a riconoscere la mia identità, a formarmi (piuttosto che a informarmi) e ad esprimere una certa coscienza o idea di me e della mia vita: la coscienza del mio essere al mondo⁷²⁶.

⁷²⁶ In sintesi, la storia è la memoria del passato che mi è prossimo, cioè che mi serve a riconoscere la mia identità. Un bambino adottato che ricerca le sue origini si pone quasi la domanda : come è perchè sono accaduti gli avvenimenti che mi permettono di trovare la mia identità presente? La storia deve dunque diventare “la mia memoria del mio passato”, affinché io mi appropri della storia della mia identità in divenire, nella società nella quale io vivo; e questa società non si limita necessariamente alle frontiere del mio paese. La mia storia è la storia individuale che mi ha portato a diventare la persona che io sono, con gli altri e attraverso di loro, a volte malgrado loro. La conoscenza della mia vita, cioè la coscienza del mio essere al mondo, è ciò che rende possibile che io comprenda la storia degli altri popoli, vissuti in altri tempi e in altri luoghi. Se io posso comprendere la ragione o le ragioni degli avvenimenti in divenire nel tempo, è proprio perché io sono quest’uomo o questa donna che

Da un punto di vista generazionale, la storia è la comprensione del senso che le società umane hanno dato alla loro vita e alle loro intenzioni negli avvenimenti, nelle azioni e nelle strutture: la cultura, la società e l'economia, la politica, ecc.

Secondo Heidegger, il “Dasein” è il suo passato. L'esserci è cresciuto in una certa maniera d'interpretare l'essere umano, e questa maniera gli è stata trasmessa dalla tradizione; non dimentichiamo la genesi e la trasmissione transgenerazionale della coscienza morale del Super-Ego secondo Freud, della quale abbiamo parlato nella prima parte. Ora, una certa comprensione apre le possibilità del suo essere e del suo comportamento, come anche la sua comprensione dell'essere e di se stesso. In altri termini, *il passato del “Dasein” è il passato della sua generazione, e questo passato non segue il “Dasein” bensì lo precede e gli apre già da sempre la via del suo avvenire*⁷²⁷. Per questo Heidegger utilizza per la storia (Geschichte) il termine “geschehen” (a-v-venire), che significa l'avvenire e l'avvenimento del proprio destino, il futuro del proprio passato. In questo contesto, quella dello storico è solo una maniera di essere, che è possibile per gli esseri umani; lo storico svela una tradizione, ciò che essa trasmette e il suo modo di trasmetterlo. Ma è l'istorialità propria dell'essenza del “Dasein” a determinare il suo essere e a rendere possibile il suo lavoro. *Il senso temporale e l'essenza storica del “Dasein” mostrano una verità ancora più fondamentale, cioè che l'elaborazione del problema del senso dell'essere è a sua volta storica. Dunque il senso dell'essere umano e dell'essere in generale “è” storico (o “sono” storici, se non coincidono).*

Ma in che senso l'essere si dà storicamente all'uomo negandosi? Secondo Heidegger, *il “Dasein” tende a scivolare nel suo mondo e si interpreta come un*

considerano che tutto ciò che succede o è accaduto nel *loro* mondo non può esser loro estraneo e indifferente. In questo senso, la ricerca storica suppone ed esige un'apertura generosa all'altro e agli altri: la ricerca dell'io e degli altri richiede un certo abbandono del proprio egoismo. In sintesi: io ho una storia, sono la mia storia e la memoria della mia storia, dunque io posso comprendere la storia degli altri e del loro mondo.

⁷²⁷ Si potrebbe dedurre che, se il mio passato è quello della mia generazione e se esso apre le possibilità del mio avvenire, allora il mio inconscio potrebbe essere anch'esso generazionale, e anch'esso potrebbe aprire, formare o bloccare le possibilità del mio futuro. La storia e la coscienza di sé sono dunque dimensioni che riguardano l'individuo a partire dalla comunità sociale e dalla tradizione che lo hanno « generato ». La psicoanalista francese Françoise Dolto è stata tra i primi a rendersi conto dell'importanza delle cosiddette « storie di famiglia » per la costituzione della persona, e dunque della necessità imprescindibile di prenderne coscienza, al fine di evitare dei probabili blocchi traumatizzanti nello sviluppo della personalità. Più di recente un altro grande psicoanalista francese, Alain de Mijolla, si è occupato dei segreti di famiglia, del ruolo dei nonni e dei giochi sottili di identificazione che uniscono una certa famiglia, giungendo ad auspicare in una certa misura la relativizzazione dei ricordi emersi nel corso dell'ascolto psicoanalitico, al fine di evitare che il paziente resti « prigioniero della sua storia », in questo caso familiare e generazionale. Cfr. l'eccellente studio di A. de Mijolla « Préhistoire de famille », PUF, Paris, 2004.

riflesso del mondo, e dunque ridotto al mondo stesso. Così facendo, il “Dasein” discende anche nella sua tradizione, che gli toglie il potere di comprendere e di scegliere. In effetti, la tradizione occulta le “fonti” originali dei concetti che essa “trasmette”. Pertanto la tradizione fa perdere al soggetto l’intera memoria delle sue origini; essa recide e blocca la comprensione che il “Dasein” ha delle sue radici storiche. L’argomentazione di Heidegger ci rende attenti alle ambiguità iscritte nei concetti di riflessione storica, di ritorno alle radici e di rielaborazione della propria tradizione, i quali si esprimono in motti ottimisti quali “sapere da dove si viene per decidere dove si va”. Questa situazione problematica indica a Heidegger il compito del suo pensiero filosofico. Se la tradizione sradica la memoria che l’uomo ha della sua storia fin dalle sue origini, allora una delle finalità principali di Heidegger sarà di ri-scrivere la storia dell’ontologia occidentale, al fine di “s-coprire” ciò che la tradizione ha occultato e ciò che il mondo ha mascherato, con l’aiuto complice della coscienza teorica, che è nel contempo intenzionale e riflessiva, aperta al mondo degli oggetti ma anche rinchiusa in sé. Il compito e l’atto della coscienza esistenziale di sé sarà appunto di ricordare il “Dasein”, gettato nel mondo e scivolato nella sua tradizione, affinché esso riconosca il suo “poter-essere se stesso”, e affinché esso esista decidendo di trasformare in senso progettuale la situazione della sua vita, cioè il suo “essere-al-mondo”.

Non è possibile concludere questo paragrafo, dedicato al problema della tradizione e alla nostra identità culturale europea, senza riconoscere che l’analisi dei temi del riconoscimento, dell’esistenza e della donazione svolta in questa quarta parte ci ha obbligati a confrontarci con discipline e con tradizioni culturali e religiose profondamente diverse. Non ci siamo serviti solo dei temi e dei metodi della filosofia, della sociologia e della psicoanalisi, al fine di preparare le fondamenta teoretiche e ontologiche del discorso teologico che comincerà nella prossima sezione. Ci siamo confrontati anche con discipline e pensatori sorti da tutte le tradizioni occidentali e persino dall’Oriente. Siamo passati attraverso filosofi e teologi della tradizione cristiana (Agostino, Hegel, lo stesso Heidegger nel senso decostruzionista; vedremo poi Rahner), ma anche attraverso quelli della tradizione ebraica religiosa (Levinas) o atea (Marx, Freud, i filosofi di Francoforte). Infine abbiamo considerato la prospettiva dell’induista Coomaraswamy, cingalese di nascita ma formatosi in Inghilterra, che ha vissuto soprattutto negli Stati Uniti. Ci sembra di poter riconoscere che lo stesso itinerario che abbiamo dovuto seguire in questo lavoro di ricerca rappresenta una conferma della fondatezza e della necessità del circolo ermeneutico di cui Heidegger e prima Hegel parlavano. In questo caso si tratterebbe persino di una fondatezza empirica e di una necessità fenomenologica.

4.39 Il “rimorso di incoscienza” secondo Herbert Marshall Mc Luhan.

Dalla formazione visuale moderna alle tecnologie informatiche post-moderne: il formalismo, l'informazione e la sinestesia dello spazio acustico. La scrittura manifesta la linearità spaziale, la successione temporale e la consequenzialità logico-argomentativa. La simultaneità dello spazio acustico è l'esatto contrario della linearità

Lo psicoanalista junghiano James Hillman descrive la società attuale come la società della semplificazione e della rapidità, entrambe finalizzate alla facilitazione, che secondo lui conduce alla superficialità. L'opposto di queste tendenze attuali dei giovani sarebbero naturalmente la fatica dell'approfondimento e la pazienza della lentezza, caratteristiche ed esigenze tipiche del pensiero critico e della teoria in generale. A prescindere dalla veridicità dell'analisi di Hillman, osserviamo che tutti i concetti che gli utilizza si situano in assi spazio-temporali. L'approfondimento e la semplificazione sono concetti che hanno un senso spaziale, mentre la rapidità e la lentezza sono concetti temporali. Tutto questo potrebbe rivelare delle implicazioni importanti rispetto al concetto di storicità che abbiamo trattato nel paragrafo precedente. Analizzeremo ora un articolo del filosofo canadese Herbert Marshall Mc Luhan, il primo grande teorico dei mezzi d'informazione. Questo scritto del 1963, intitolato “Rimorso di incoscienza”⁷²⁸, dimostrerà fino a che punto l'osservazione che abbiamo effettuato non sia casuale, ma si fondi su una vera e propria “ontologia dei mezzi di informazione”, della quale Mc Luhan è stato l'iniziatore e il fine teorico.

Secondo Mc Luhan, le tecnologie antiche erano un prolungamento dei nostri organi fisici; *“i media elettronici, invece, sono estensioni del sistema nervoso centrale, ossia un ambito inclusivo e simultaneo”* che estende globalmente il nostro cervello al resto del mondo. Da un punto di vista psicosociale, questo fenomeno dà luogo a un malessere totale comparabile a questa stessa metafora alienante, cioè all'avere il cervello fuori dalla scatola cranica. Lo studioso nota che la prima delle tecnologie moderne, il telegrafo commerciale, è stata inventata nel 1844, l'anno di pubblicazione de “Il concetto dell'angoscia” di Kierkegaard⁷²⁹. La caratteristica di tutte le estensioni sociali del corpo è di ritornare a tormentare i loro inventori in una sorta di “rimorso di incoscienza”. Come Narciso, l'uomo sembra innamorarsi invariabilmente dell'ultimo aggeggio che estende il suo corpo. In questo contesto, Mc Luhan precisa la sua interpretazione del mito: per lui *il problema di Narciso non è che l'individuo si innamora della propria immagine, bensì che s'innamora di proprie estensioni, convinto che non siano tali.*

⁷²⁸ Herbert Marshall Mc Luhan, *Rimorso di incoscienza* (1963), scritto inedito pubblicato in « Lettera internazionale », n° 98, IV trimestre 2008.

⁷²⁹ S. A. Kierkegaard, « Il concetto dell'angoscia » (1844), Opportunity Books, 1995.

Definite queste premesse, lo studioso si interroga sul potere che le tecnologie hanno di isolare i sensi l'uno dall'altro, e così di ipnotizzare la società. I sensi umani non sono sistemi chiusi, perché costituiscono quell'insieme di esperienze sinestetiche che chiamiamo coscienza. La tecnologia in generale, almeno fin qui, era un sistema chiuso e incapace di interazione, che diminuiva le interazioni e la consapevolezza dei sensi nei suoi utenti umani, inducendo in loro una sorta di identificazione che riduceva l'osservatore umano al suo oggetto tecnologico. Ma *la nuova tecnologia non è un sistema chiuso. Essa estende il sistema nervoso centrale e dunque agisce proprio sulla consapevolezza, sull'interazione e sul dialogo*. Benché Mc Luhan non usi questo termine, potremmo dire che *la prima dimensione e determinazione ontologica delle nuove tecnologie è la coesistenza simultanea dei molteplici strumenti e operatori. Ciò ha immerso le nostre facoltà e i nostri sensi in un unico campo di esperienze, globale e collettivo, che l'autore definisce addirittura tribale, opposto sia alla nostra mentalità analitica e specialistica, sia alla nostra "cultura percettiva" del frammento e del segmento*. A questo punto lo studioso delinea una sorta di filosofia della nostra storia percettiva. Già in Platone e nei filosofi arabi medievali la conoscenza e il sapere erano atti visivi, al punto che nelle lingue indoeuropee il verbo "sapere" è quasi sempre intrecciato al vedere⁷³⁰. Il Rinascimento e Gutenberg hanno generato e imposto la cultura della stampa, nella quale i metodi e le procedure hanno enfatizzato "l'organizzazione e l'applicazione visiva del sapere". Per Mc Luhan, i presupposti della segmentazione tipografica si manifestano nella frammentazione dei mestieri e nella specializzazione delle mansioni sociali, cioè nella divisione del lavoro. Ciò significa che *la scrittura manifesta la determinazione ontologica della linearità spaziale, della successione temporale e dunque della consequenzialità logico-argomentativa*. Frammentando il campo della percezione e dell'informazione in segmenti analitici e statici, Gutenberg ha preparato la strada e la mentalità alla catena di montaggio⁷³¹, alla gerarchia manageriale e alla specializzazione delle discipline accademiche.

⁷³⁰ Si potrebbe riflettere persino su una proposizione del Simbolo di Nicea al riguardo. Nel « Credo » si recita « Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero ». Nell'ambito dell'atto della creazione come emanazione nel senso neoplatonico, la luce che illumina diventa la condizione della conoscenza della verità, che sarebbe dunque una « conoscenza visiva ». Ciò concorda non solo con le metafore giovanee luce/tenebra, ma anche con la concezione platonica del bene, che nel sesto libro della « Repubblica » sarebbe descritto a immagine e somiglianza del sole, fonte di relazione generatrice, nutritiva e infinitamente aperta. Per Platone il bene è il vero essere, che illumina la nostra intelligenza e le permette di conoscere, cioè di « vedere » gli oggetti intelligibili, ai quali permette di essere conosciuti a loro volta. Il bene ci permette di conoscere la verità e l'esistenza delle cose, senza mai coincidere con nessuna di esse, né con la conoscenza o la verità stesse, perché il bene fonda e nutre trascendendo.

⁷³¹ La catena di montaggio venne fondata propriamente dall'ingegner Taylor, che applicò il metodo scientifico della scomposizione dei gesti necessari ad eseguire un determinato lavoro ottenendo il migliore prodotto nel minor tempo possibile. Questo metodo venne parodiato da

Già a partire dal giornale, dalla radio e dalla televisione, i media hanno mostrato di operare in un modo diverso, *fondato sullo spazio acustico (e non più visivo) delle relazioni simultanee (e non più successive) dell'ascolto (e non più della scrittura)*: “*la simultaneità dello spazio acustico è l'esatto contrario della linearità*”, scrive Mc Luhan. La nostra osservazione sul ruolo delle dimensioni spazio-temporali nell'affermazione di Hillman mostra dunque oramai tutta la sua necessità e pertinenza, perché questo imbarazzo percettivo suscitato dai media dimora probabilmente nella maggior parte di noi occidentali, tanto confusi quanto incapaci di articolarlo concettualmente. Lo studioso deduce da queste tesi che *qualunque struttura le cui componenti coesistano simultaneamente senza connessioni lineari, cioè successive e consequenziali, è di natura acustica, benché essa possa essere visualizzata*. Esempi di unità di tipo acustico e orchestrale sono le connessioni tra le notizie, la pubblicità e la data in un giornale, ma anche l'ordine che sussiste tra le componenti di una città e perfino di una cultura, perché le connessioni di tutte queste componenti non corrispondono all'unità argomentativa lineare, successiva e consequenziale del discorso logico, quale si è venuta configurando già a partire dai dialoghi dialettici di Platone e dall' “Organon” di Aristotele, il cui termine significa appunto lo strumento organizzativo delle conoscenze.

Secondo Mc Luhan *il potere tribalizzante dei nuovi media elettronici ci riporta “alla dimensione unificata delle antiche culture orali, alla coesione tribale e a schemi di pensiero preindividualistici”*. Le società tribali si fondavano sui legami di famiglia e sulle norme comunitarie. La scrittura, in quanto tecnologia visiva, ha frammentato e dissolto la magia tribale creando l'individuo. Ora i media elettronici riducono il mondo a un villaggio tribale e globale in cui tutto capita a tutti nello stesso momento, ognuno partecipa a ogni cosa nel momento in cui essa accade e, come sostiene Hillman, tutti parlano, o meglio “chattano” di tutto con tutti, senza verificare niente. Ritornando al gruppo, “*siamo diventati come l'uomo paleolitico*”, ma “*raccoglitori di informazioni piuttosto che di cibo*”. D'ora in poi la fonte di cibo, di ricchezza e della vita stessa sarà l'informazione”, che le imprese di automazione stanno già trasformando in prodotto commerciale. A questo punto Mc Luhan azzarda un'affermazione profondamente inquietante, degna di registi come David Lynch e David Cronenberg: “L'automazione, come tutti sappiamo, permette di fare a meno della forza lavoro. Questo terrorizza l'uomo meccanico perché non sa che cosa fare nella fase di transizione, ma significa semplicemente che il lavoro è finito, morto e sepolto”. Lo sarebbe perlomeno per noi occidentali, nei modi in cui abbiamo conosciuto il lavoro.

Charlot nel film “Tempi moderni” (1936) che, analogamente a “Metropolis” (1927) di Fritz Lang, contiene una critica geniale e profonda del mondo industriale capitalistico e delle contraddizioni tra il capitale e il lavoro. Non a caso C. Chaplin venne sistematicamente ostacolato dall'industria cinematografica tedesca nell'epoca nazista.

Non dovremmo certo esserne angosciati, perchè già nella "Genesi" il lavoro è la conseguenza e il segno della cacciata dall'Eden: “Maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita (...) con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finchè tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!”⁷³² e “Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto”⁷³³. Eppure l’ideologia liberale e il sistema capitalista hanno glorificato il lavoro, elevando l’economia e il profitto al rango di fine supremo e di senso della vita umana. Ma, al di là di ogni considerazione metafisica, nella realtà fisica e sociale del nostro pianeta è prevedibile che *se gli occidentali continueranno a nutrire le loro angosce di informazioni, fino a farne il loro unico lavoro, esisterà comunque il resto del mondo, che dovrà continuare a informarsi e a spostarsi per nutrirsi di cibo, servendo da manodopera materiale e fisica alle inquietudini ideali e metafisiche delle società del benessere*. Inoltre, un problema essenziale che il saggio di Mc Luhan pone è il seguente; se la scrittura è l’espressione della linearità, della successione e della consequenzialità, dato che la nostra epoca sembrerebbe aver superato tutte queste dimensioni, che cosa resta della scrittura e alla scrittura? E’ evidente che questa domanda ci interroga implicitamente ma inevitabilmente sul senso della memoria e della storicità, cioè della mia e di quella del mio mondo. La prossima sezione e la quinta parte di questa tesi si interrogheranno dunque su “che cosa sia” la scrittura, e su che cosa essa faccia e possa fare dell’uomo, per l’uomo e per il suo mondo.

⁷³² Genesi, 3, 17-19.

⁷³³ Ibidem, 3, 23.

Seconda sezione

Trascendenza, incarnazione e donazione. La scrittura di Dante Alighieri, ontologia fenomenologica delle esperienze estetiche e teologiche della donazione mediante l'alienazione e l'incarnazione

4.40 Introduzione, sintesi e piano

In questa seconda sezione mostreremo che la scrittura poetica - nel senso della “poiésis” come azione e creazione – si ritrova a sorgere nel luogo dell’incontro tra la situazione effettiva e la comprensione discorsiva dell’esistenza chiamata a progettarsi. Sicuramente la scrittura si ritrova a esserci “prima” delle decisioni che danno luogo ai progetti, cioè preliminarmente ad esse. In virtù del suo fondamento emotivo, effettivo e affettivo – nel senso dell’affezione recettiva della sensibilità -, la scrittura può avere accesso alla scoperta di ciò che si dà all’origine nel mondo e come origine del mondo, essendo appunto oggetto percettivo di queste affezioni sensibili. Questa situazione rende possibile che la scrittura “ri-crei” fondamentalmente l’origine dell’essere del mondo, proprio in virtù del suo essere al mondo nel senso emotivo, effettivo, affettivo e percettivo. In questo caso, il termine di “ricreazione” andrà inteso come la forma ermeneutica costitutiva della ricezione estetica e teologica della donazione, e come l’atto della comprensione dei dati e dell’interpretazione dei contenuti della donazione. Questa forma e questi atti sono strutturalmente analoghi alla ricomprensione ermeneutica dialettica e politica, che abbiamo trattato nella sezione precedente; ma la “donazione di senso” esistenziale o teologico (Sinnggebung) da parte di un atto estetico assume un contenuto e un senso specificamente differenti rispetto alla dialettica politica.

Rispetto al pensiero filosofico in senso logico-formale e trascendentale, che ha fornito tradizionalmente le condizioni costitutive dell’intelligibilità dell’essenza, cioè il “come” logico del “che cosa” (la “quidditas” ontologica), la scrittura poetica e “poietica” di Dante mostrerà di essere il riflettersi della coscienza di sé nella memoria⁷³⁴ di ciò che mi è stato dato per formare, “tras-formare”, liberare e realizzare il nostro sentire, esistere e sapere, cioè l’essere al mondo del nostro io. In questo senso, *la scrittura mostra*

⁷³⁴ Un altro esempio letterario celebre della funzione estetica della memoria si situa nel pessimismo storico moderno e ateo di Leopardi. Nello « Zibaldone », il poeta di Recanati considera l’immaginazione vaga come memoria delle sensazioni indefinite e infinite dell’infanzia irriflessa e quindi felice. In questo senso la memoria immaginativa (che Kant definiva « Einbildungskraft ») è per lui fonte di ispirazione e di creazione poetica. Cfr. « Zibaldone », in : G. Leopardi, *Tutte le opere*, 2 vol., Sansoni, Firenze, 1969.

- di essere la comprensione estetica che coincide con la (ri)creazione ontologica dell'essenza dell'essere “*ex nihilo*”
- e di essere in grado – in quanto tale – di superare e di ricomprendere quella che Heidegger definiva come la nullità fondamentale e abissale dell'esistenza, cioè “il nullo esser-fondamento di una nullità”⁷³⁵.

Queste tesi sullo statuto della scrittura approfondiscono e completano il fondamento della considerazione svolta nella seconda parte a proposito dei limiti dell'ontologia del primo Heidegger rispetto alla domanda sul “perché” (Warumsein). Essendo situata in una posizione originaria e fondante per le ragioni appena esposte, la scrittura può sperimentare esteticamente l' “essere gettato” dell'esistenza, fino a comprendere l'essenza dell'effettività (Faktizität) in quanto possibilità dell'essere. La scrittura può giungere a questa esperienza e a questa comprensione, che Heidegger considerava impossibili, perchè essa esiste insistendo sulla domanda costitutiva della metafisica: “Perché l'essere e non il nulla?” (“ratio est cur aliquid potius existit quam nihil”, nella formulazione leibniziana del principio di ragion sufficiente). *Ma* mentre la metafisica si è costituita pensando le ragioni dell'essere in antitesi rispetto al nulla, la scrittura approfondisce e supera l'interrogazione metafisica – e forse la metafisica stessa – esistendo e resistendo all'annientamento mediante la sua decisione di alienarsi, cioè

- decidendo di accettare e di attraversare l'esperienza del non-logico, del negativo, dell'alterità e dell'alienazione, del nulla e della morte; ciò significa che la scrittura accoglie – decisione evidente nella scrittura dantesca e heideggeriana - tutto ciò che la metafisica aveva costitutivamente escluso, a partire dal “Sofista” platonico, fino alla “Fenomenologia” e alla logica dialettica di Hegel

- *riconoscendo* - proprio mediante questo attraversamento alienante e rischioso
- *la presenza e la trascendenza della donazione dell'essere rispetto al nulla dell'annientamento.*

Solo in forza di quanto premesso possiamo dedurre che la scrittura è situata in una posizione originaria, che le permette di “fondare” l'ontologia e la logica, nel senso che *la scrittura esprime, realizza e incarna l'ontologia in quanto fenomenologia estetica delle esperienze analitiche* (viste nella sezione precedente), *esistenziali e teologiche della donazione di essere mediante l'alienazione.*

S. Paolo descrive perfettamente nella lettera ai Romani – ammettendo l'ipotesi che egli ne sia l'autore - l'origine della morte e della necessità del suo attraversamento, ma anche il riconoscimento della presenza e della trascendenza della donazione dell'essere rispetto al nulla dell'annientamento. Il mistero è appunto la differenza tra l'essere per la morte e il nulla dell'essere, cioè

⁷³⁵ ET § 58.

l'annientamento dell'esistente; questa differenza fondatrice è appunto la donazione:

- "Fratelli, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato. Fino alla Legge infatti c'era il peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la Legge, la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire. *Ma* il dono della grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo tutti morirono, molto di più la grazia di Dio, e il dono concesso in grazia del solo uomo Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti"⁷³⁶.

- "Fratelli, chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a colui che ci ha amati. Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore"⁷³⁷.

In questa seconda sezione considereremo *la fede nell'incarnazione* in quanto donazione ricreatrice dell'amore. Nell'incarnazione, l'infinito vive e realizza la verità della sua essenza diventando ogni essere umano, in ogni attimo e luogo, per poter "comprendere" letteralmente l'umanità e amarla dell'amore che Egli è: Dio diventa ciò ch'Egli è solo incarnandosi in tutti e in ciascuno, eternamente e ovunque. Cercheremo dunque di pensare la relazione teologica tra la creazione ontologica e l'incarnazione cristologica come una "ri-creazione" dell'umanità mediante il superamento della morte nell'amore, in quanto dono creatore e ricreatore di sé (donatio sui). Rispetto al metodo della comprensione, l'incarnazione è forse la forma più originaria, estrema e fondatrice dell'alienazione di sé. L'incarnazione di Cristo è l'unica forma di donazione che possa salvare l'uomo dall'alienazione, perché ne è l'essenza e la verità (lo è tanto dell'uomo quanto della sua alienazione).

Per giungere all'origine ontologica delle possibilità dialettiche, ermeneutiche ed esistenziali della ricomprensione e della ricreazione, ci rivolgeremo - nella conclusione di questa quarta parte e soprattutto nella quinta parte - alla scrittura come al riflettersi dell'autocoscienza nella memoria, che può ricreare "ab origine" la formazione dell'essere umano in relazione all'essere del mondo, dell'altro e degli altri. Abbiamo considerato la scrittura poetica e riflessiva come una comprensione estetica e come una ricreazione originaria e fondamentale dell'essere del mondo "ex nihilo"; questa tesi accompagnerà

⁷³⁶ Romani, 5, 12-15.

⁷³⁷ Ibidem, 8, 35-39.

- l'analisi della *“Divina Commedia” di Dante in quanto scrittura della (tras)formazione e della liberazione dell'essere umano attraverso la morte*, mediante l'espiazione, la purificazione e la redenzione, fino alla vita eterna, intesa come il ritorno all'origine del desiderio ultimo
- l'analisi genetica e sistematica dello sviluppo per età dell'essere umano, la quale sarà effettuata nella quinta parte di questa ricerca in rapporto dialogico e critico con il *Vorbegriff* della “Scienza della logica” di Hegel.

4.41 La filosofia e la scrittura: un'estetica fenomenologica per una (ri)creazione ontologica.

La scrittura è il luogo in cui l'esistenza si sperimenta e si comprende nella sua situazione.

Il “perché” della totalità e di sé; la percezione estetica e noetica; l'alienarsi della filosofia nella scrittura e il riconoscimento della donazione

Secondo Heidegger l'Esserci è un fondamento, ma un *fondamento fondato*:

- sia in quanto è stato gettato nell'incoscienza del suo perchè
- sia in quanto ha-da-essere questo fondamento progettandosi.

In forza di ciò l'Esserci è la nullità di se stesso, cioè l'abissalità alienante dell'autocoscienza riflessiva (ciò che resta della « Jemeinigkeit » hegeliana), in quanto esso è « il nullo esser-fondamento di una nullità », dal quale procedono quella privazione e quella manchevolezza che sono le dimensioni ontologiche portanti della deiezione nei termini della defettività. Risulta così perfettamente comprensibile la tesi, ribadita anche in « Che cos'è metafisica? », secondo la quale *l'« essere nulla » trascende e fonda non solo la totalità dell'ente, ma anche la negazione logica, la privazione e la manchevolezza: il nulla è il fondamento supremo della negatività e non viceversa*, come vorrebbe farci credere la certezza della soggettività pensante cartesiana, esposta a ogni dubbio tranne a quello decisivo, che sospende e mette in gioco il fondamento di se stesso. Questa è nel contempo la ragione ontologica e argomentativa, ma anche l'esposizione più profonda della tesi secondo la quale l'ontologia e soprattutto la logica, anziché trovarsi in una posizione fondante, si trovano in una posizione fondata da altro e in altro; di questo argomento ci occuperemo nel prossimo paragrafo. Abbiamo già enunciato la tesi secondo la quale questo “altro” è la scrittura, intesa secondo un certo statuto fenomenologico ed estetico. E' ora necessario chiedersi quale sia la relazione tra la scrittura e la filosofia, che non può certo ridursi alle sue componenti ontologiche e logiche.

La scrittura poetica può ri-creare originariamente il fondamento e l'essere del mondo. Quindi essa fonda ontologicamente sul dominio della nullità e della gettatezza sia la filosofia sia la logica, in tutta la sua estensione deietiva e secondo le modalità defettive analizzate nella seconda parte di questa ricerca.

Scrittura e filosofia progettano la gettatezza in modi diversi. La filosofia deve comprendere progettualmente il « *che* » secondo le sue possibilità, deve cioè comprendere lo sviluppo possibile della fatticità. *La scrittura esiste insistendo e continuando a interrogarsi sul problema originario del « perchè » il presupposto sia stato posto*; quindi essa procede sull'orlo abissale del fondamento, è utopica e costitutiva, non certo regolativa, ed è gratuita. La sua logica è l'esperienza estetica e fenomenologica che l'esistenza fa del suo essere-gettata gratuitamente, a partire dal suo stato deiettivo. La progettualità specifica della scrittura non è l'analisi della realtà oggettiva e della sua esperienza, bensì la comprensione della realtà nelle sue possibilità e dell'essere di queste possibilità: essa pensa l'essenza delle ragioni dell'effettività, e in essa il soggetto che pensa è l'autocoscienza della sostanza dell'essere rispetto alla sua essenza.

La scrittura può tendere alla totalità, ma non nel senso dell'unitarietà organica propria della totalità sistematica, bensì solo come a un'infinità originaria, paradossalmente preceduta dalla storia del tempo e nel tempo, e seguita dal divenire del tempo futuro. La sua circolarità è inscritta nel carattere riflessivo e autoreferenziale della storia dell'assunzione dell'autocoscienza da parte dell'Esserci.

L'ontologia fenomenologica dell'Esserci che descrive il suo essere comprende - a diversi livelli della sua storia e secondo le sue esperienze - la consistenza dell'essere mediante strutture categoriali: la defettività, la mancanza e la soddisfazione, la negazione e l'affermazione, il vuoto e la pienezza, la nullità abissale e l'essere un tutto (*totum atque unum*), l'alienazione e l'immedesimazione, « essere il nulla ».

L'Esserci modifica e sviluppa la sua struttura ontologica divenendo e scoprendo così le sue diverse possibilità di relazione gnoseologica, teoretica ed empatica rispetto all'essere del mondo e dell'altro. Dunque che l'Esserci « diviene se stesso assumendo coscienza di sè » non può significare che il suo « essere se stesso » sia un presupposto dato teologicamente, il quale dev'essere scoperto quasi come un ente matematico platonico secondo l'unica possibile modalità della coscienza. Al contrario, l'intenzionalità obiettivante e oppositiva della coscienza non è che *una* modalità possibile del sapere, ed essa stessa ha la sua storia; ad esempio, l'intenzionalità nella gnoseologia scolastica ha un valore e limiti diversi rispetto all'intenzionalità in Husserl e al ruolo che essa riveste nelle concezioni della coscienza di Hegel e Heidegger. Un'altra modalità possibile del sapere è il trascendersi reciproco dell'Esserci che si aliena nell'essere, e dell'essere che a sua volta si dona: qui solo attraverso lo svuotamento, l'annullamento e la perdita diventa possibile l'incontro; la gratuità – irriflessa o opaca, direbbe Merleau-Ponty - dell'alienazione e dell'incontro tra l'Esserci e l'essere può assumere sia una consistenza noetico-teoretica sia una consistenza intuitivo-estetica o empatico-emotiva; e l'estetica può svolgere la funzione di creazione della consistenza e della visione dell'essenza dell'essere, che il pensiero potrà pensare una volta contemplata.

Il carattere annichilente e totalizzante, alienante e ricreante di quest'esperienza annienta e ricostituisce la persona, il suo essere e il suo sapersi in relazione all'essere del mondo, prima impensabile senza il « se stesso », mentre ora quest'assenza potrebbe venire pensata o intuita. In termini hegeliani e heideggeriani, ciò significa che l' "essere-se-stessi" non è una sostanzialità data, presupposta e consegnata alla realtà, ma una possibilità biologica ed estetica, percettiva e teoretica, psicologica ed emotiva⁷³⁸: il rischio di esistere è diventare, come ammoniva Baudelaire nei versi finali de « I gufi »⁷³⁹.

Quella che Heidegger considerava come la domanda costitutiva della metafisica - « ratio est cur aliquid potius existit quam nihil »⁷⁴⁰ - costringe il pensiero a pensare le ragioni dell'essere e dell'esistere in antitesi al nulla, relegato a una modalità di esperienza comunque non logica. In questo modo la filosofia si distingue specificamente dall'arte, ma rinuncia all'esperienza della totalità del pensante. Confrontandosi coi testi logici e metafisici di Aristotele che determineranno in modo forse irreversibile la contrapposizione occidentale tra l'asserzione logica e la poesia, Heidegger giunge a sostenere la cooriginarietà dell'essere e della verità, ma soprattutto la tesi che il « *lógos* » - inteso come la manifestazione che asserisce, si adegua e comunica discorsivamente - è un modo *derivato* della verità e non il suo luogo originario. Purtroppo Heidegger non sviluppa l'alternativa poetica al « *lógos* » apofatico, ma si limita a citare la « preghiera », e non nota che la condanna platonica della poesia in quanto rispecchiamento mimetico si iscrive nella struttura dell'« adeguamento », che è propria del « *lógos* » e non della « *póiesis* ». Ma ciò che conta è che il filosofo, alla luce delle tesi di cui sopra, sviluppa alcuni cenni brevi ma preziosi a proposito di una concezione del vero inteso come « *aisthesis* », cioè come la pura percezione sensibile dei propri « *ídia* », dell'ente accessibile solo per essa e mediante essa.

La percezione è sempre « vera », perchè non può che guardare e scoprire - e mai coprire -, come il vedere scopre i colori e l'udire sente i suoni; essa è il puro « *noeín* », la percezione che guarda puramente alle più semplici determinazioni dell'essere dell'ente, e non può mai essere falsa ma solo insufficiente (*agnoeín*). Al par. 29 di « Essere e tempo », *Heidegger sostiene che « la Befindlichkeit fonda » la possibilità di incontrare nel mondo l'affezione sensibile, la scoperta originaria del mondo e quindi anche la conoscenza teoretica del mondo. Dunque l'estetica si fonda sull'apertura emotiva della fatticità della gettatezza del mondo; essa è la scoperta originaria del mondo, ne viene « affetta »*

⁷³⁸ Cfr. ET §43 e §61.

⁷³⁹ C. Baudelaire, « Les fleurs du mal » (1857), Gallimard, Paris, 2005 ; *Spleen et Idéal*, LXVII : *Les hiboux*.

⁷⁴⁰ Questa domanda coincide con la formulazione leibniziana del principio di ragion sufficiente ed è riportata all'inizio della prima parte del trattato di M. Heidegger « Sull'essenza del fondamento », op. cit.

sensibilmente e « ricrea » il mondo. Alla luce di ciò, non può essere un caso che l'estetica sorga come teoria della percezione e della sensazione, prima di degenerare riduttivamente nella « teoria del Bello » nel senso del Baumgarten.

Se la vista vede i colori e l'udito sente i suoni, la poesia viene ad essere lo spazio nel quale cooperano contemporaneamente o si alternano tutti i cinque sensi (sinestetica), la struttura riflessiva dell'autocoscienza, l'intuizione eidetica della donazione e l'esperienza esistenziale della gettatezza progettante, cioè di quella potenzialità che si attua esprimendosi nella scrittura. La poesia è lo spazio intero e integrale del negativo, perchè solo prescindendo dalla lucidità e dalla luminosità essenziale del suo sguardo - cioè secondo la modalità defettiva della copertura - diventa possibile la scissione dell'essere e della verità.

La filosofia deve fare spazio al negativo sia nei termini dell'alterità e della differenza, sia nei termini dell'alienazione, del nulla e della morte; solo in questo modo essa può essere totale, senza aver definito preliminarmente la totalità in base al logico e ai suoi limiti. In questo modo la filosofia può aspirare ad assistere al sorgere e al divenire di tutto ciò che è pensabile in relazione al non-pensabile, ma anche di tutto ciò che può essere sentito, rappresentato e scritto nell'atto stesso in cui esso viene ad essere, a cessare o a negarsi, in relazione alle facoltà stesse che lo producono. Non basta che la filosofia « pensi » la sensazione e l'arte, riducendole così a strutture intelligibili e pensate; l'unico modo di dare voce « alle cose stesse » è permettere loro di parlare il loro linguaggio creandogliene lo spazio, pensando quelle stesse parole in quello stesso linguaggio, e manifestando in questo modo la soggettività che ne emerge: il sapere delle facoltà deve sapersi modificare in funzione delle facoltà stesse e la filosofia deve sapersi alienare perfino da se stessa.

La tradizione cartesiana ha puntualizzato geometricamente lo spazio vario e la finezza articolata della vita interiore nella reificazione della *res cogitans*. Questa riduzione ha tolto il terreno sia a un'articolazione discorsiva delle intuizioni (da cui la critica di Husserl al carattere mondano del « cogito » e quella di Heidegger alla sostanzialità dell'« Io penso » kantiano) sia alla possibilità di « lasciar fluire » la vita interiore nel tempo come una storia, uno spazio nel quale - e del quale - possiamo « fare esperienza », ricordare e scrivere, come ha fatto Agostino (e come farà in altri termini Shakespeare nell' « Amleto »⁷⁴¹), lasciando che il pensare e l'essere, l'esperienza e l'esistenza manifestino tutta la loro tendenza a coincidere. Le possibilità di un'ontologia fenomenologica e fondamentale dell'esistenza debbono molto a Husserl e Heidegger, ma potrebbero ricevere altrettanto da Agostino e dal valore speculativo e ontologico-esistenziale della poesia, che non coincide forse mai col pensiero, ma può precederlo nel tempo e trascenderne profondamente la vastità. Eckhart,

⁷⁴¹ W. Shakespeare, « Amleto » (1603), Mondadori, Milano, 1988.

Dante, Leopardi, Baudelaire, Ungaretti, Montale e Marin potrebbero aprire orizzonti ontologici non meno legittimi e profondi di quelli dischiusi da Rilke e Trakl in « Sentieri interrotti », e da quell'« annientamento di sé » che ha continuamente attratto un certo pensiero di sé verso il buddhismo.

La filosofia si è interrogata da sempre sulle condizioni trascendentali secondo le quali è possibile pensare l'essenza dell'essere, e non ha quasi mai tardato a esprimere tutto ciò nel concetto. Ma il concetto di una cosa non è quella cosa né il nostro vissuto di essa: per questo il pensiero filosofico dovrebbe incominciare ad apprendere dalla natura della percezione e dall'atto della scrittura poetica a (ri)creare un luogo nel quale l'esistenza faccia esperienza del pensare e del sentire, dell'essere e del nulla, dell'alterità e della riflessione, dell'annientamento e della perdita. Un modello di questa scrittura può essere costituito dal « dialogo » agostiniano nelle « Confessioni »⁷⁴², per quanto esso deontologizzi e moralizzi il nesso essere-nulla nei termini del male come “privatio boni”, e quindi neghi al nulla qualsiasi carattere comprensivo, progettuale e trascendente.

L'occidente e la filosofia araba hanno concepito il « nous » nei termini del « vedere », rispetto al quale il « conoscere un oggetto da parte del soggetto adeguandovisi » non è che una modalità defettiva e scissa; si tratta di quella « conoscenza del mondo » che per Heidegger è un modo fondato nell'“in-essere” nel mondo stesso. La coscienza di questa riduzione difettiva della conoscenza rispetto alla struttura ontologica globale che la fonda può permetterci

- di riconfigurare la totalità come l'unità originaria degli atti umani
- di concepire il sentire come un « percepire sensibilmente, empaticamente o affettivamente secondo intenzionalità il darsi di una presenza »
- di concepire, o meglio di riconoscere l'essere per noi di questa presenza nel modo della donazione.

Questo sentire è vicino all'esperienza religiosa, la quale manifesta che io posso trascendermi nella conoscenza adeguantesi solo perchè la presenza di un certo essere « è per me » nel modo del donarsi.

Ne emerge una concezione del conoscere inteso come un reciproco trascendersi del soggetto nel pensare e dell'essere nell'atto del donarsi all'essere pensato. Heidegger stesso, in apertura della conferenza « Sull'essenza della verità »⁷⁴³, schematizza la concezione della verità come adeguamento in questi termini:

- teologicamente, Dio crea l'essere degli enti (donazione), i quali sono veri solo in quanto corrispondono alle idee divine (glorificazione)
- ontologicamente, l'intelletto umano è un « ens creatum », il quale si conforma alla sua idea solo adeguando - nelle sue asserzioni - il pensiero alla cosa,

⁷⁴² Agostino, « Confessioni », op. cit.

⁷⁴³ M. Heidegger, « Sull'essenza della verità », op. cit.

conforme a sua volta all'idea; in questo contesto, andare "alle cose stesse" significherebbe andare, o meglio ritornare alle idee che Dio ha avuto di una certa cosa creandola.

L'intenzionalità della conoscenza - Heidegger sembra ignorarlo - è la trascendenza reciproca dell'essere, il quale si dona all'Esserci che lo riflette adeguandovisi nel modo dell'intenzionalità. Si noti che, mentre l'ente creato non ha che da donarsi manifestando il suo essere, e in questo modo ritorna circolarmente a Dio, l'Esserci è quell'ente che - ammesso che sia creato - può ritornare al creatore solo attuandosi, divenendo ciò che è, conoscendo intenzionalmente, quindi accogliendo la donazione percependola o - defettivamente - adeguandovisi. Di conseguenza, l'essere umano è destinato a essere iscritto in una ciclicità spiraliforme, che si manifesta

*- nella struttura riflessiva dell'autocoscienza, che abbiamo definito come la circolarità autoreferenziale della soggettività hegeliana,
- e nel recupero progettuale dell'abissalità del « Grundsatz » (la circolarità abissale dell'esistenza di Heidegger), cioè dell'effettività della gettatezza, che comporta l'autoreferenzialità della « Jemeinigkeit », l'esistenzialità possibile e progettuale dell'essenza⁷⁴⁴ e la morte.*

Alla luce dei tentativi finora effettuati al fine di delineare lo statuto teoretico di un'estetica fenomenologica, che intenda la scrittura come la ricreazione ontologica, originaria e fondamentale dell'essere del mondo, proporremo ora - in riferimento al paragrafo 38 di « Essere e tempo » - di situare l'estetica, rispetto all'apertura dell' "essere-nel-mondo", al centro della tensione tra la « Befindlichkeit » dell'angoscia e la comprensione progettuale ed emotivamente situata che l'Esserci esprime nel discorso. Articolando la comprensibilità dell'Esserci, il discorso fonda l'interpretazione, l'asserzione e il linguaggio.

- Il discorso nomina la comprensione esistenziale della situazione emotiva della gettatezza, propria dell'Esserci in quanto "in-essere" nel mondo e nullità fondamentale di se stesso; il discorso e la scrittura sono dunque il luogo dell'esperienza che l'esistenza fa della sua gettatezza e della sua comprensibilità e progettabilità. Pertanto la scrittura deve dire la comprensione situata dell'Esserci nel mondo, servendosi del linguaggio nel discorso.

- L'esperienza esistenziale può essere logica nei termini dell'asserzione determinante e linguisticamente comunicativa, ma può anche essere poetica (auto)rivolgendosi riflessivamente sulla fatticità indecidibile della propria gettatezza e di quella delle altre esistenze (Mitsein). Il discorso esistenziale si esprime mediante il linguaggio, plasmando le parole in modo da ri-creare l'(in)-essere del mondo e nel mondo, decidendo ciò che sembra indecidibile. Dunque Heidegger ha ragione quando dice che il luogo del linguaggio è la costituzione esistenziale dell'essere dell'Esserci in quanto discorsivo.

⁷⁴⁴ ET §9.

Secondo Heidegger, la situazione emotiva dell'angoscia manifesta la totalità unitaria e originaria delle strutture ontologiche dell'Esserci⁷⁴⁵; essa costituirebbe il plesso originario dell' "in-essere" nel mondo, e quindi la possibilità di incontrare nel mondo l'affezione sensibile⁷⁴⁶. *Sulla scorta di quanto detto possiamo pensare*

- che la scrittura poetica costituisca l'apertura estetica, da parte dell'esistenza, del progetto che comprende la realtà dell'essere come possibile e che trascende la gettatezza,

- che la scrittura costituisca anche la ri-creazione della fatticità della gettatezza, che vanifica l'essere pensato, compreso, progettato, rappresentato e intuito, e ci lascia nudi e spogli fuori da ogni atto possibile o reale, nell'estasi della pura possibilità, situazione che ci estranea dal mondo.

Di fronte al vuoto di questa desolazione, alla coscienza non resta che scrivere il richiamo dell'Esserci alla nullità dell'essere; ma è altrettanto vero che questo richiamo è sentito e percepito come angoscia.

4.42 La scrittura è il metodo di una fenomenologia estetica dell'esperienza della donazione. Essa fonda l'ontologia e la logica

La scrittura rappresenta l'autocoscienza dell'uomo che riflette e supera l'intenzionalità obiettivante, alienandosi e riconoscendo l'alterità della trascendenza e del suo riflettersi, nella percezione sensibile come nella rivelazione. Abbiamo appena mostrato che, rispetto al "perchè?", cioè al problema dell'origine e del destino umani, la scrittura ha luogo al centro⁷⁴⁷ della situazione e della comprensione discorsiva, tesa tra l'essere-gettato e il "poter-essere pro-gettato". Essa esiste e ha luogo come un'apertura estetica sulla chiusura originaria ed effettiva, abissale e indecidibile del "perchè?" e del suo essere, cioè del "Warum-sein". La scrittura può rispondere riflessivamente a questa domanda a partire dalla nullità originaria e costitutiva del presupposto. *Grazie al suo fondamento effettivo ed emotivo, essa può rispondere in modo ermeneutico, ricreando poeticamente ma fondamentalmente l'essere del mondo, "ab origine et ex nihilo".* L'etimo stesso di "poiesis" denota l'atto del fare.

⁷⁴⁵ ET §41.

⁷⁴⁶ ET §29.

⁷⁴⁷ Tommaso d'Aquino scriveva nel suo opuscolo "De substantiis separatis" che l'uomo è "quodam medio collocatur". Intendeva dire tra gli angeli e gli animali, tra cielo e terra. Nella modernità dell'esistenzialismo, questa sospensione verticale diventa orizzontale e immanente e riguarda l'origine, l'essenza e la destinazione dell'esistenza umana. Barth riapre la verticalità nel senso dell' "analogia fidei", la trascendenza assoluta dell'infinito rispetto a qualunque mediazione umana e finita. L'apertura di questa distanza riapre lo spazio alla grazia della donazione e all'ascolto della Parola che la manifesta. Cfr. Tommaso d'Aquino, « De angelis sive de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno » (1268), editio Leonina, tomo XL, Opuscula, vol. I, Roma, 1969 ; pagg 41-80.

Rispetto a un pensiero filosofico che ha offerto storicamente le condizioni trascendentali dell'intelligibilità dell'essenza, cioè le modalità logiche dell'essenza ontologica, la scrittura estetica – poetica e riflessiva - si pone come una forma di autocoscienza, nella quale l'atto della comprensione coincide con la creazione dell'essenza dell'essere dal nulla, come se tutto il mondo le fosse dato per la prima volta. Questo può ricordarci il carattere totale delle "Weltanschauungen" che si esprimono a ogni stadio e figura delle esperienze della coscienza hegeliana, lasciandola sorpresa e attonita (vedi la seconda parte di questa ricerca). L'ingenuità dello stupore che lascia il bambino a bocca aperta (thaumazein) nutre la scrittura poetica, che Platone escludeva, e la comprensione teoretica, come Aristotele aveva visto nel "Protrettico"⁷⁴⁸.

A partire dalla riduzione del nulla all' "éteron" nel "Sofista" platonico⁷⁴⁹, la logica metafisica dell'identità dell'essere ha costituito il suo statuto specifico in rapporto al contenuto e al linguaggio della scrittura poetica e della teologia, escludendo l'esperienza e l'esprimibilità di tutto ciò che non è immediatamente identico all'essere come al suo proprio essere. Ne è risultata esclusa la possibile alterità del negativo, la contraddittorietà dell'essere e quindi lo stesso soggetto pensante nell'atto di pensare, cioè durante quell'atto e secondo quell'atto.

In realtà, come nota Heidegger al paragrafo 7 b) di "Essere e tempo", già per i greci l'enunciato (apophasis) logico e discorsivo non era l'origine esaustiva della manifestazione della verità dei fenomeni: restava l' "aisthesis". Su queste basi *Heidegger considera la fenomenologia come un'apprensione intuitiva e originaria dei fenomeni, tesa alla purezza originaria della loro donazione; e quindi indubbiamente più vicina alla percezione sensibile che al pensiero logico nel senso della tradizione intenzionale e trascendentale*. In questo senso, per una volta, Heidegger si mostra relativamente vicino a Husserl e alla sua concezione dell'intuizione eidetica.

In forza di quanto detto, *la scrittura riflessiva e poetica incarna ed esercita il metodo dialettico di una fenomenologia che è - radicalmente e strutturalmente - un'estetica. Solo questa estetica dell'essere per la coscienza può rendere possibile un'ontologia dell'esperienza della donazione, che sola può costituire l'esistenza formando l'essere umano a riconoscerla per potersi riconoscere. Situata in questa posizione originaria, la scrittura "fonda" propriamente l'ontologia e la logica formale, matematica e trascendentale*, per i motivi esposti nell'introduzione a questa seconda sezione. Ma la filosofia continua a trascendere l'ontologia e la logica. Resta dunque aperto il problema del rapporto tra la scrittura e la filosofia, o meglio tra le forme nelle quali l'una e l'altra si esprimono.

⁷⁴⁸ Aristotele, « Esortazione alla filosofia » (Protrettico), Il Tripode, Napoli, 1994.

⁷⁴⁹ Platone, « Sofista » ; in *Opere*, II. , op. cit.

4.43 Uno, nessuno, centomila: nella scrittura tragica l'uomo rappresenta la propria alterità a se stesso nelle infinite possibilità della propria finitezza

Mentre la metafisica greca ha escluso logicamente la possibilità di pensare l'individualità del pensante, in forza del carattere *contraddittorio e quindi illogico* dell'alterità psichica e processuale dell'essere, la tragedia ha rappresentato la necessità irriducibile di quel « modo di dire l'essere » che è interiormente riflesso anzichè formale. Più precisamente, la tragedia non rappresenta una necessità alternativa, una sorta di compresenza accessoria rispetto alla necessità logica, come se l'illimitato potesse starsene accidentalmente e tranquillamente accanto al limite; piuttosto, la tragedia rappresenta la necessità assoluta in forza della quale l'unità del reale, nell'interiorità dell'uomo e nell'esteriorità degli eventi, si disgrega, manifesta l'alterità dell'essere - umano e storico - rispetto a se stesso ed esige che l'uomo si determini nel momento in cui l'infinito spazio delle possibilità ha scisso il reale. Determinarsi significa per l'uomo de-finire l'infinità della propria finitezza: per questo lo spettatore reagisce emotivamente alla rappresentazione tragica provando terrore e pietà per la situazione destinata all'attore, nel quale egli si è riconosciuto. La catarsi, che si produce provando questi sentimenti, prova soltanto l'impossibilità di una struttura riflessiva che consenta al riconoscimento di superare l'infinità dell'alienazione in una risoluzione: per questo la tragedia può compiersi solo e necessariamente in un finale tragico per antonomasia.

Nella tragedia l'uomo rappresenta la propria alterità a se stesso nelle infinite possibilità della propria finitezza. Ne emerge che l'identità formale dell'essere, umano e reale, manifesta la sua essenza sia nel differenziarsi, che la scinde lacerandola e moltiplicandola, sia nella negatività che contraddice ogni azione rigettandola nella nullità del suo essere, che è l'essenza del suo carattere esistenziale. Pirandello esprimeva l'essenza tragica dell'uomo de-finendo l'individuo « Uno, nessuno, centomila »: l'unica identità dell'essere è l'infinita nullità del suo alienarsi, moltiplicarsi e riflettersi⁷⁵⁰. Il mio contrario proviene da me e mi riflette, ma è sempre già « oltre » di me e forse « prima » di me. La drammaticità dell'esistenza incomincia da questa situazione, e l'uomo inizia a fronteggiarla misconoscendo la propria contraddittorietà e fondandola piuttosto nella differenza

- rispetto agli altri uomini e alle altre nazioni (si pensi a « Medea »⁷⁵¹),
- rispetto alle contingenze contrarie della situazione storica o sociale (il *nómos* nell'« Antigone », fino all'irrealizzabilità dell'amore in « Romeo e Giulietta »⁷⁵²),

⁷⁵⁰ L. Pirandello, «Uno, nessuno, centomila» (1926), Mondadori, Milano, 2001.

⁷⁵¹ Euripide, « Medea », op. cit.

- rispetto alla volontà contraria degli dèi o alla necessità imprescindibile del Fato (« Edipo re »)⁷⁵³.

Solo al compimento della propria formazione, e per un tempo breve, l'uomo giunge a riconoscere che la possibilità di tutti i suoi conflitti col mondo umano e divino è essenzialmente riposta nell'autocontraddittorietà dell'esistenza e nell'alterità dell'essere dalla quale essa procede. Solo nel compimento finale e annichilente della loro realizzazione le epoche della tragedia riconoscono che l'indeterminabilità della volontà e l'irrealizzabilità del desiderio di amare non dipendono dall'impossibilità di un'autentica relazione di verità dell'uomo col mondo; esse si fondano invece in quella nullità che esprime l'inesistenza dell'essere, della volontà e dell'amore, e ne rende quindi impossibile l'oggetto. L'impossibilità di realizzare l'amore non consiste nel fatto che esso è ostacolato dalla società, dalla storia o dal destino, ma nella continua possibilità che lo stesso atto di amare naufraghi nell'impossibilità di esistere, cioè manifesti la sua radicale nullità ed esaurisca la desiderabilità di ogni suo possibile oggetto. La portata totale sia dell'amore sia della sua nullità evanescente si manifesta nel fatto che il primo fatto condiziona ed esalta tutto il nostro essere al mondo, ricreando noi stessi e l'essere; il secondo sommerge tutti in ciò che Leopardi chiamava « l'infinità vanità del tutto », richiamando la portata integrale del detto biblico « vanitas vanitatum et omnia vanitas ».

Il viaggio iniziatico di *Edipo* verso la « pólis » è il viaggio di una formazione che vince l'enigma della Sfinge perchè presuppone la determinabilità del cammino e della realtà, mediante il superamento della negatività degli ostacoli e della morte. La lenta scoperta del fatto che la volontà logica effettua la negazione dei fini voluti ne manifesta la nullità. Ma Edipo si acceca perchè quasi fino agli ultimi istanti ricerca la causa del male nella propria « hybris », negli dèi e nel destino: fino all'ultimo non riconosce che è in lui l'essenza della propria irrealtà e insensatezza. Forse solo andando incontro alla fine l'uomo incomincia a sapere « che cos'è ».

Medea riconosce la propria infinità nell'uomo e nel mondo che si riveleranno piuttosto la sua negazione; ella sacrifica l'origine alla meta, l'infanzia alla maturità e l'immaginazione alle ragioni. Il conflitto tra la logicità virile del mondo greco e l'originarietà estranea, patetica e sensibile dell'oriente si radica in quel conflitto che - come ogni vera contraddittorietà dialettica - è la negazione di tutto se stesso: la tragedia di *Medea*, fino all'uccisione dei figli generati dall'amore, è nella consapevolezza assolutamente lucida del fatto che « la passione è più forte ». Giasone è uomo anche perchè ha saputo sentire e tradire, *Medea* è donna anche perchè ha saputo determinare lucidamente l'annientamento di colui che ha amato e dei figli che ha generato alla vita,

⁷⁵² W. Shakespeare, « Romeo e Giulietta » (1596), Mondadori, Milano, 1963.

⁷⁵³ Sofocle, « Edipo Re – Edipo a Colono – Antigone », op. cit.

compiendo la totalità della sua passione irrealizzabile nel senso mortale della distruzione.

La grecoità metafisica non avrebbe mai potuto concepire la coesistenza di un'intelligenza lucidamente consapevole, capace di riconoscere il prevalere della passione, ma non di determinare l'azione ai fini dell'evidenza teoretica e quindi della convenienza etica (il « kairón »). Prima di Agostino e del cristianesimo, che attraverso l'esperienza manichea ontologizzano privatamente il male come oggetto di una volontà avversa al sommo Bene, la tragedia greca aveva già rappresentato la dimensione psicologica dell'autonegatività contraddittoria ed abissale dell'esistenza rispetto a se stessa. L'irrisolubilità di questa necessità interiore e integrale permane pressoché irrisolta fino al nostro tempo, basti pensare alla ripresa del mito di Faust ne « Il vecchione » di Italo Svevo⁷⁵⁴. Mentre il vecchio sta per coricarsi accanto alla moglie, Mefistofele gli appare in tutta la sua potenza risolutiva. Ma all'offerta dell'immortalità, della conoscenza e delle gioie della carne, il vecchio risponde di non avere niente da chiedere perché non ha nulla da desiderare: una moglie e una vita bastano e avanzano. Il sarcasmo ironico e disilluso del vecchio costringe l'alfiere del male a una ritirata, ben più scornata che sublime, che sigla una parabola epocale per l'occidente: l'abbandono dell'assoluta potenza idealista della ragione, alla quale si dischiudeva concettualmente l'essenza della totalità dell'essere, e l'esaurimento di qualsiasi tensione che non sia il riconoscimento della nullità dell'essere, dello svuotamento del senso della storia e del naufragio nell'integralità cogente del dubbio. L'ironia resta un lieve giro di walzer che lascia volteggiare nel vuoto la speranza di sopravvivere allo sfacelo. Questo intendeva uno scrittore mitteleuropeo quando diceva che il fatto di venire dalla polvere ed essere prossimo a ritornarvi non gli avrebbe impedito di bersi un bicchiere durante l'intervallo.

4.44 Il darsi dell'essere nella scrittura della storia umana

La scrittura è il luogo dell'incontro tra i modi in cui l'uomo può trascendersi per accogliere l'essere e i modi nei quali l'essere si dona all'uomo. Vedremo in questa sezione che la scrittura – in quanto atto umano di espressione e atto divino di rivelazione - rappresenta anche i modi in cui l'essere si è dato nella storia umana, raggiungendo l'eventuale apertura dell'uomo all'accoglienza e all'ascolto della parola, secondo il titolo dell'opera del teologo Karl Rahner “Uditori della parola”⁷⁵⁵. Abbiamo già considerato le espressioni ontologiche,

⁷⁵⁴ I. Svevo, « Il vecchione » (scritto incompiuto e apparso postumo); in « Opera omnia » a cura di B. Maier, dall'Oglio, Milano, 1968.

⁷⁵⁵ Nelle sue opere « L'uomo uditore della Parola » (Hörer des Wortes) e nel « Corso fondamentale sulla fede » Karl Rahner, allievo di Heidegger nel 1934-1935, considera l'uomo in quanto « uditore della Parola » e creatura che si riconosce come un essere radicalmente

politiche e analitiche della donazione nei contenuti e negli atti dell'idealismo e del marxismo, dell'analitica heideggeriana dell'esistenza e della terapia psicoanalitica. Vedremo ora *l'espressione teologica della donazione, in quanto rivelazione mediante la Parola e in quanto fede nella parola rivelata.*

Abbiamo detto che la scrittura approfondisce e supera la metafisica stessa esistendo e resistendo all'annientamento

- mediante la sua decisione di alienarsi, cioè di attraversare l'esperienza del nulla e della morte,

- riconoscendo mediante questo attraversamento la presenza e la trascendenza della donazione dell'essere piuttosto che il nulla dell'annientamento.

Partendo dalla lettera ai Romani, abbiamo considerato la donazione come la differenza fondatrice tra l'essere per la morte e il nulla dell'essere, cioè l'annientamento dell'esistente. Resta da vedere *perché, come e in che senso la scrittura esprima, realizzi e incarni l'ontologia in quanto fenomenologia estetica delle esperienze esistenziali e teologiche della donazione di essere mediante l'alienazione*; questa tesi, e quindi la sua dimostrazione, consistono nella comprensione e nell'articolazione interpretativa del contenuto teologico e dell'espressione estetica, soggettiva e personale del problema:

- *dal punto di vista teologico, si tratta di pensare la relazione teologica tra la creazione ontologica e l'incarnazione cristologica come una "ri-creazione" dell'umanità mediante il superamento della morte nell'amore, in quanto dono creatore e ricreatore di sé;*

- *dal punto di vista estetico, vedremo che la scrittura poetica e "poietica" di Dante mostrerà di essere il riflettersi della coscienza di sé nella memoria di ciò che ci è stato dato per formare, "tras-formare", liberare e sviluppare il nostro sentire, esistere e sapere, cioè l'essere al mondo del nostro io di fronte agli altri esseri e attraverso l' "essere altro".*

Solo a questo punto avrà un senso la tesi secondo la quale

- *la scrittura - in quanto comprensione estetica - coinciderebbe con la (ri)creazione ontologica dell'essenza dell'essere, degli esseri e del mondo "ex nihilo" (in un senso contemporaneamente agostiniano e paolino, hegeliano e heideggeriano, ma forse non meno freudiano...)*

- *la scrittura sarebbe in grado di superare e di ricomprendere la nullità fondamentale e abissale dell'esistenza.*

minacciato dalla sua colpa. Cfr. K. Rahner, « Uditori della parola » (1941), Borla, Roma, 1988. Idem, "Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo" (1976), Edizioni Paoline, Roma, 1984.

4.45 La scrittura: creazione ontologica, incarnazione cristologica e donazione ricreatrice dell'amore

Secondo S. Paolo la fede prova l'invisibile e fonda la speranza di salvarsi⁷⁵⁶; ma è l'amore che rende possibile la fiducia, cioè l'abbandono di sé all'Altro. Ora, *l'amore rende possibile la fede, la speranza e la salvezza solo incarnandosi, cioè entrando nella storia umana, esponendosi sulla Croce alla morte e all'annientamento, fino all'abbandono*: "Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?" *Nell'incarnazione, l'infinito vive e realizza la verità della sua essenza diventando ogni essere umano, in ogni attimo e luogo, per poter "comprendere" letteralmente – cioè carnalmente e ontologicamente – l'umanità creata, e per poterla amare dell'amore che Egli è. Solo l'amore può recuperare e "ri-creare" – carnalmente e ontologicamente, appunto – l'umanità creata e caduta, cioè rigettata dall'Eden, progettandola nella possibilità della salvezza. Dio diventa ciò che Egli è solo incarnandosi eternamente e ovunque perchè, essendo amore, Egli ama donando se stesso*: "Bonum est oblativum sui", scriveva Bonaventura. Nei monoteismi, Dio si dona nella parola scritta e quindi come Verbo: in questo senso esistono religioni e popoli "del Libro"; è il caso degli ebrei, dei cristiani e dei musulmani, mentre non è il caso degli induisti, dei buddhisti e di altre civiltà. *Il darsi dell'amore nell'incarnazione è ciò che rende possibile che ogni uomo possa a sua volta divenire ciò che egli è, ridonando quell'amore che ha ricevuto alla fonte e dall'origine, lasciandolo apparire e riflettersi attraverso la propria persona per gli altri. Se l'etica è veramente "filosofia prima", secondo la convinzione di Levinas, come potrebbe essere altrove la sua fonte?*

4.46 La filosofia e la teologia di fronte alla “verità intera” dell’incarnazione come un “divenire chi siamo”: l’infinito si incarna in tutte le forme della finitezza perché la sua verità essenziale è di diventare tutto per realizzarsi in ogni essere

Abbiamo visto a proposito delle tesi di A. Giddens che *secondo Hegel “il vero è l’intero”, cioè l’essenza che si compie mediante il suo sviluppo; quindi la verità dell’infinito è nel suo “essere ogni materia e divenire se stesso in tutti gli esseri”, per così dire. La filosofia si trova in una situazione analoga: essa non potrebbe non pensare la totalità dell’essere se essa stessa non fosse in qualche modo questa stessa totalità, cioè se essa non avesse in sé il suo altro e la capacità di riconoscersi in esso. Vediamo bene finalmente che in questo caso la totalità non ha niente a che fare con la sua degenerazione ideologica, e che anzi essa manifesta piuttosto la sua essenza teologica: la verità intera dell’essere umano*

⁷⁵⁶ Ebrei, 11, 1.

e dell'essere del mondo è il suo divenire storico, cioè la sua incarnazione. Dunque solamente ora possiamo comprendere nel modo più profondo il senso del concetto di totalità in Hegel.

Se riflettiamo teologicamente al senso dell'incarnazione di Cristo, vedremo che *il concetto hegeliano della verità*, che è uno dei fondamenti essenziali del sistema filosofico di Hegel, *è quasi un'espressione concettuale del mistero dell'incarnazione*, che possiamo riassumere nei punti seguenti :

- *l'infinità assoluta ed eterna dello spirito può realizzarsi, manifestare e compiere la sua essenza, e diventare perfetta solo vivendo e comprendendo tutte le forme della finitezza della carne*: le loro relazioni e la loro relatività, la mortalità delle storie nel tempo, della carne nel corpo e della natura nella materia;

- *l'infinito diventa veramente se stesso solamente incarnandosi in tutto e in tutti gli esseri finiti*, nel tempo e nei luoghi della storia degli uomini che ognuno di noi è.

*L'infinito si incarna in tutte le forme della finitezza, perché la sua verità essenziale è di divenire tutto per realizzarsi in ogni essere*⁷⁵⁷. La concettualizzazione che Hegel elabora dei misteri del cristianesimo ci conferma l'origine teologica e la radice cristiana dell'essenza della verità nel senso idealista nell'incarnazione di Cristo⁷⁵⁸.

*La tensione dialettica tra le differenti forme del finito rispetto all'infinito e alla sua donazione in quanto incarnazione del "Logos" e in quanto rivelazione mediante la Parola, questa tensione congiunge in questo caso il "divenire-sé" di Dio e dell'uomo, cioè la storia umana alla storia della salvezza*⁷⁵⁹. Questa

⁷⁵⁷ L'infinito è assoluto nel senso che « diventa veramente tutto » incarnandosi nella storia umana delle relazioni finite e mortali. Questa tensione è magnificamente presente e rappresentata nel film di Wim Wenders « Il cielo sopra Berlino » (Der Himmel über Berlin, 1987).

⁷⁵⁸ Nelle sue « Lezioni sulla filosofia della religione » Hegel considera l'incarnazione, la passione e la morte di Cristo come l'entrata del Figlio nella finitezza particolare del mondo naturale e storico degli uomini. La creazione ha creato un mondo naturalmente cattivo perché lontano e allontanatosi dallo spirito. Cristo si incarna allora nel tempo, si espone al male e alle sofferenze, e redime i peccati mediante il sacrificio sulla croce, che supera la negatività del male nella resurrezione dello Spirito. Cfr. G. W. F. Hegel, « Lezioni sulla filosofia della religione » (1832), 2 vol., traduz. ital. delle lezioni berlinesi a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna, 1974.

⁷⁵⁹ Agostino (354-420) fonda la vera concezione cristiana della storia umana in quanto storia della salvezza, che si svolge secondo le tappe seguenti, spesso rappresentate nella pittura o nella scultura delle chiese. a) La creazione del mondo come dono libero d'amore e come filiazione, e l'Eden. b) Il peccato originale, atto libero e volontario, l'espulsione dal paradiso (caduta). c) Lo spirito di Dio, che è l'amore del padre, si incarna nel suo figlio Gesù. In questo contesto, la divinità assume l'immagine di un Dio in tre persone : il padre, il figlio e lo spirito, che è la relazione d'amore (provvidenza) del padre per il figlio. d) Morendo e resuscitando, Gesù opera la redenzione dei peccati e rende possibile la salvezza per tutti gli uomini.

tensione è presente già nel concetto platonico di Eros, in quanto desiderio senza speranza di ciò che ci manca e che ci supera (che sarebbe il “padre” simbolico, secondo Freud e soprattutto Lacan). Secondo J. Huizinga⁷⁶⁰, si tratta in questo caso di una delle strutture culturali generatrici della tradizione teologica e filosofica occidentale nel senso platonico e cristiano-agostiniano. Questa tradizione ha il suo punto di partenza cristiano nell’apertura agostiniana della riflessione, che supera l’intenzionalità della coscienza verso la trascendenza; oramai, il desiderio non è più disperato, perché la fede prova l’invisibile e fonda la speranza della salvezza⁷⁶¹. Dicendo che Dio gli è più intimo che lui a se stesso, Agostino apre la chiusura narcisista della coscienza nella sua intenzionalità riflessiva: la apre all’alienazione, all’abbandono del suo “io” per dare spazio all’accoglienza di ciò che si dona: l’Essere e gli esseri, l’altro e gli altri. *La conoscenza umana sarebbe dunque l’incontro (e sorgerebbe persino all’incontro) tra due forme di trascendenza: la donazione dell’Essere e l’alienazione alla quale l’uomo si abbandona per accogliere l’infinito. E’ proprio l’abbandono di sé all’Altro e al dono dell’amore che rende possibile la fede, la speranza e la salvezza, mediante l’incarnazione di Dio nella storia umana e mediante il superamento della morte che prima poteva annientare l’esistente e il suo essere.*

L’essenza della tensione teologica e dialettica del desiderio finito verso l’infinito è la concezione dell’esistenza umana come un “divenire *ciò* e *chi* si è”. Questo concetto attraversa la storia del pensiero, della teologia e della cultura occidentale, da Platone a Agostino attraverso Hegel e Kierkegaard, fino a Heidegger e Sartre. Si tratta di una tensione tra due elementi apparentemente contraddittori:

- *da una parte, se io devo diventare “ciò che” e “chi” io sono, è necessario che il “me stesso” che io sono si dia, e si faccia conoscere come essente in potenza e nella dimensione indefinita dell’infanzia, affinché io possa realizzarlo diventando adulto e avvicinandomi appunto “a me stesso”;* in effetti, la formulazione agostiniana di questo famoso principio è “Diventate ciò che ricevete, e ricevete ciò che siete”; l’essenza del nostro io personale è dunque secondo Agostino il corpo e la persona di Cristo, incarnato e incarnata nella nostra storia umana e redentore della nostra storia personale, dono di vita eterna attraverso la morte;

Potremmo dunque riassumere schematicamente la visione cristiana della storia umana nei termini seguenti :

| | | | |
|-----------------|----------|-------------------------|--------------|
| a) creazione | paradiso | | |
| b) caduta | lavoro | mondo terrestre | |
| c) incarnazione | passione | morte | resurrezione |
| d) redenzione | salvezza | vita eterna (paradiso). | |

⁷⁶⁰ J. Huizinga, « L’autunno del Medioevo », op. cit.

⁷⁶¹ Ebrei, 11,1.

- *d'altra parte, ciò che mi è dato da essere è solo un "poter essere", una possibilità che si realizza solo attraverso la storia delle mie esperienze, dei modi in cui ho compreso e interpretato i vissuti che mi hanno reso adulto, che mi hanno "incarnato nella mia storia".*

Per questo secondo Hegel il mio divenire me stesso ("werden zu sich") non è altro che un ritornare alle mie fonti originarie, dato che il fine è l'origine. Il principio secondo il quale "il vero è l'intero" significa che l'essenza si compie solamente mediante il suo sviluppo; l'essenza umana è dunque la storia del suo divenire, che risulta dalla sua manifestazione, cioè dalla sua incarnazione, dalla sua formazione e dalle sue trasformazioni. Il contesto concettuale della relazione tra la verità dell'intero, l'incarnazione e le (tras)formazioni che portano l'io a divenire se stesso, sarà analizzato ulteriormente nella scrittura di Dante.

Nel contesto teorico e teologico appena delineato, dire che la scrittura e l'arte sono delle "espressioni" assume tutto il suo senso e la sua profondità, teologica e ontologica nel contempo. Heidegger esprime quasi lo stesso concetto quando dice che "noi dobbiamo ancora essere tutto ciò che non siamo ancora diventati, ma che siamo e possiamo essere da sempre", perché noi siamo stati gettati e chiamati a esistere progettandoci, cioè progettando noi stessi; a questo fine egli concepisce il compito della filosofia come un pensiero che comprende l'esistenza umana come un "essere possibile", che deve essere progettato a partire dalla sua situazione. *"Dover diventare ciò che si può essere" è dunque una delle sintesi più profonde della tradizione filosofica e teologica occidentale: quella di Platone e di Aristotele, di Agostino e del protestantesimo, dell'idealismo e dell'esistenzialismo. Questa concezione della verità intesa come "la storia che ci fa diventare tutto ciò che noi siamo", ciò che siamo chiamati a diventare e che dunque possiamo essere ("Du sollst, also du kannst", scriveva Kant), tutto questo sarebbe impensabile senza l'incarnazione di Cristo.*

4.47 La tesi heideggeriana del "onto-teo-logia": la riduzione dell'ontologia a metafisica teologica.

I compiti della filosofia: decostruzione, deteologizzazione e ricostruzione ontologica

La profondità del legame tra le verità teologiche della rivelazione e dell'incarnazione e le filosofie ontologiche idealiste ed esistenzialiste si esprime chiaramente nella "Formula antropologica breve" che il teologo cattolico K. Rahner ha scritto alla fine del suo "Corso fondamentale sulla fede": *"L'uomo perviene realmente a se stesso in un'autoattuazione genuina solo quando mette radicalmente in gioco se stesso per gli altri. Quando egli fa questo, coglie (atematicamente o esplicitamente) ciò che intendiamo per Dio quale orizzonte, garanzia e radicalità di tale amore, (Dio) che nell'autocomunicazione (esistentiva e storica) si fa lo spazio della possibilità di tale amore. Questo*

amore lo si intende intimo e sociale e nella radicale unità di questi due momenti esso è il fondamento e l'essenza della chiesa"⁷⁶².

I concetti agostiniani, hegeliani e heideggeriani del “divenire se stesso” attraverso l'abbandono di sé agli altri, dell'amore in quanto fondamento delle relazioni comunicative e delle categorie esistentive e storiche sono evidenti nel testo di Rahner e operativi nella sua teologia. Il teologo tedesco è stato allievo di Heidegger a Friburgo e si è specializzato in filosofia sotto la sua direzione nel 1934-1935. Queste considerazioni aprono un nuovo orizzonte problematico per la nostra ricerca, cioè quello della relazione tra il pensiero filosofico e l'esperienza teologica. Tratteremo questo tema analizzando fenomenologicamente la coerenza – ma anche i limiti di questa coerenza – della tesi che Heidegger ha sempre espresso riguardo alla relazione tra la filosofia e la teologia; la sua tesi sostiene l'incompatibilità strutturale e dunque l'esclusione reciproca di queste due forme di sapere. Prima di analizzare testualmente nel paragrafo dieci di “Essere e tempo” le tesi di Heidegger sui fondamenti aristotelici e cristiani della filosofia occidentale, e dunque sulla riduzione dell'ontologia a metafisica teologica, è preferibile riassumere schematicamente queste tesi.

- Secondo Heidegger, *l'occidente ha ridotto l'ontologia a metafisica teologica, mediante l'antropologia di Aristotele e l'antropologia teologica cristiana e creazionista* di Agostino, di Lutero e di Calvino. *Questa convinzione fa sì che Heidegger utilizzi il termine di “onto-teo-logia” a proposito del pensiero metafisico che pretende di essere ontologico.*

- La sostanza di Aristotele, il “cogito” di Cartesio e l' “Io penso” di Kant sono i bersagli principali di Heidegger a proposito di questo processo di riduzione “onto-teo-logica”. Secondo lui, *se non si comprende (o se si rimuove) l'essere dell'uomo, del suo pensiero e delle cose, allora la definizione di Aristotele – che riduce (o reifica) l'uomo a “sostanza anima” canalizza le possibilità di ogni ontologia*; pertanto, secondo Heidegger, la questione ontologica dell'essere del *sum* è di molto preliminare rispetto a quello del *cogito*. Per quanto riguarda la riduzione dell'ontologia a metafisica teologica, dato che l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine, egli tende a superare se stesso, a trascendere la sua vita terrestre e la sua intelligenza, perché si sente chiamato a ritornare alla sua natura infinita. “Trascendenza” significa che l'uomo è qualcosa che aspira a qualcosa di più alto di sé.

- Heidegger ne deduce che *la metafisica greca e la teologia creazionista cristiana hanno rimosso il problema dell'essere dell'uomo, appunto definendo la sua essenza come “sostanza”, “anima” e “creatura”*; in questo modo, esse

⁷⁶² K. Rahner, « Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo », op. cit., *Una formula breve antropologica* ; il testo si trova alle pagg. 578 sgg. della traduz. italiana di C. Danna nelle ediz. Paoline.

hanno ridotto l'essere dell'uomo all'evidenza apparente di uno statuto oggettivo, analogo a quello dell'altre "cose create".

- Il pensiero che pretende di essere ontologico dimentica ed evita di fondare ontologicamente ciò che esso presuppone come creato teologicamente: l'essere-creato del proprio Io, del proprio pensiero e dei propri pensieri, cioè il sum del cogito. L'intera tradizione filosofica non è altro che metafisica teologica nei suoi metodi e nei suoi risultati: "ontologica" è solo la sua pretesa, una promessa presuntuosa che non è mai stata realizzata.

- L'antropologia moderna ha fatto in modo di "de-teologizzare" o di mascherare la nozione di creatura, secolarizzandola nei concetti di "res cogitans", "res extensa", eccetera. Pertanto secondo Heidegger la filosofia deve decostruire la sua storia, al fine di riconoscere e di smascherare i suoi presupposti teologici e le sue componenti cristiane. Questo processo di decostruzione e di "de- teologizzazione" retroattiva è finalizzato a liberarsi delle radici cristiane, al fine di poter realizzare una vera e propria ontologia.

Superare il cristianesimo è dunque per Heidegger la condizione necessaria e costitutiva che renderebbe possibile un vera ontologia. Ci permettiamo di dubitare del carattere necessario e sufficiente, e dunque della possibilità stessa di un'ontologia fenomenologica "de-teologizzata" e "ri-costruita" in questo modo. Ma questa "messa in dubbio" sarà possibile e diventerà rigorosa solo dopo aver analizzato più profondamente il testo di Heidegger che abbiamo appena riassunto.

4.48 L' "animale dotato di logos". La riduzione dell'uomo a "sostanza anima", primo filo conduttore e riduttore dell'antropologia occidentale

Secondo Heidegger l'antropologia può riuscire a comprendere l'essere umano – ed è questo il suo fine – solo a certe condizioni. Inanzitutto essa deve comprendere il carattere storico del senso dell'essere, soprattutto dell'essere umano, e dunque il fatto che l'elaborazione filosofica del problema di questo senso è a sua volta "storica". In secondo luogo, un'antropologia può essere veramente filosofica e teologica solo se essa riconosce che l'essenza dell'essere umano è sempre la sua esistenza, e che per l'uomo "ne va sempre del suo proprio essere". Ciò significa che io devo diventare ciò che io posso essere, che io devo disegnare la mia esistenza e costruire la mia propria storia a partire dalla situazione nella quale io mi ritrovo, come dirà Sartre. Nel capitolo dieci di "Essere e tempo", intitolato *Delimitazione dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia*, Heidegger sostiene che l'intera storia della filosofia occidentale dimostra che essa non ha capito né praticato queste condizioni; al contrario essa le ha nascoste, ha mascherato questa occultazione e teorizzato due concezioni dell'uomo opposte all'esistenza: la sostanza di Aristotele e il cogito di Cartesio.

Aristotele ha concepito l'essere umano come un "vivente dotato di logos" e come una "sostanza anima", cioè come una sorta di depositario e "proprietario" di qualità essenziali e di attributi oggettivi, i primi dei quali sono la parola e il pensiero, cioè il "logos". Aristotele ha concepito tutto questo come se fosse un dato evidente e oggettivo. Questa organizzazione logica della metafisica ha preparato l'avvento del soggetto moderno. *Da Cartesio e fino a Kant la filosofia ha dubitato di ogni essere pensato, ma essa ha rimosso il dubbio riguardante l'essere del pensante e del suo proprio pensiero*; anche l' "Io penso" di Kant si interroga sui limiti del suo sapere, ma non sull'essere né sul divenire del suo "Io". Tutto questo fa dire a Heidegger nel paragrafo dieci in questione, che "l'analitica pone il problema ontologico dell'essere del *sum*. Solo una volta che che questo problema sarà determinato, solo allora il genere d'essere delle *cogitationes* (il contenuto dei pensieri) comincerà a poter essere colto". Qui comincia a delinearsi il problema della coscienza di un Io (il "cogito") che esercita la sua conoscenza logica – e dunque la sua azione economica e dominatrice – sulle "cose del mondo" e sulla loro realtà oggettiva. In questo contesto, le persone sono altrettanto utilizzabili e manipolabili che le cose, al punto di essere definiti come "risorse umane". Abbiamo già visto che il valore innegabile dell'analisi di Heidegger è di riconoscere la riduzione materialista e utilitarista dell'essere e degli esseri, come anche di dimostrare la sua origine nella tecnica. Ma *un limite altrettanto innegabile è nel fatto di aver rifiutato di vedere il legame ontologico tra la rivoluzione scientifica di Galileo, che è all'origine della tecnica, e il sistema economico capitalista, che è la sua realizzazione necessaria e il suo compimento*. Questo legame è stato riconosciuto dai filosofi e dai sociologi marxisti della Scuola di Francoforte.

Tra Aristotele e Euripide e, d'altra parte, Cartesio e il sistema capitalista, ciò che ha costruito e plasmato "il bene e il male" dell'occidente è stato evidentemente il cristianesimo e la sua tradizione agostiniana e tomista, cattolica e protestante. Secondo Heidegger questi fenomeni hanno avuto per la coscienza occidentale un'importanza non solo fondamentale, ma anche e soprattutto fondatrice. Vediamo in che senso; se partiamo da un io immediatamente dato, cioè da un soggetto, allora non possiamo comprendere l'essere dell'uomo né il modo d'essere del suo pensiero e dei suoi pensieri. Al contrario, non potremo comprendere tutto questo se e fino a quando non avremo dimostrato, smascherato e superato il carattere illusorio dell'io e del soggetto. Per questo Heidegger sostiene nel paragrafo sei di "Essere e tempo" che è necessaria una "decostruzione" della storia dell'ontologia, che deve de-comporre per poter ricostruire in modo radicale, liberatore e autentico⁷⁶³. Se non comprendiamo

⁷⁶³ Hegel e Marx hanno anch'essi sostenuto la necessità di una ri-comprensione filosofica della storia su basi scientifiche, rispettivamente nel senso dell'ontologia idealista e del materialismo storico e dialettico. E' noto che Jacques Derrida riprenderà da Heidegger a suo modo l'idea di decostruzione.

l'essere dell'uomo e delle cose, allora la definizione di Aristotele che riduce (o reifica) l'uomo a "sostanza anima", canalizza le possibilità di ogni antropologia, che crede di essere filosofica semplicemente perché essa crea dei termini come la coscienza, l'io, lo spirito che sarebbero opposti alla corporeità, e la persona che sarebbe opposta alle cose. Per mostrare che si tratta di pretese illusorie, Heidegger prende in considerazione la fenomenologia della persona di Max Scheler. Secondo quest'ultimo, la persona è l'unità delle sue esperienze vissute (Erlebnisse) e l'esecutrice degli atti intenzionali della coscienza; pertanto la persona non sarebbe né una cosa né una sostanza. L'obiezione di Heidegger è semplice: il senso ontologico dell'esecuzione di questi atti resta incomprensibile e inspiegato⁷⁶⁴.

4.49 La teologia cristiana. Creazione divina, trascendenza e ritorno dell'uomo alla sua natura infinita. La rimozione oggettiva dell'essere della "creatura". I compiti della filosofia di fronte alla secolarizzazione: decostruzione, deteologizzazione e ricostruzione ontologica

Heidegger definisce in modo molto chiaro la seconda fonte dell'antropologia occidentale dopo la definizione dell'uomo data da Aristotele: *"Ciò che impedisce di porre il problema fondamentale dell'essere del Dasein o ciò che fuorvia quando lo si pone, è il fatto che ci si orienta generalmente sull'antropologia d'origine antica o cristiana, le cui basi ontologiche soggiacenti sono insufficienti, e su questa insufficienza il personalismo e la filosofia della vita chiudono anch'essi gli occhi". Il secondo filo conduttore che determina la comprensione occidentale dell'essere e dell'essenza dell'uomo è dunque l'antropologia teologica cristiana.* Essa integra la definizione di Aristotele nel creazionismo di Agostino, ripreso da Calvino e Zwingli, secondo il quale Dio, l'essere infinito e increato, ha creato dal nulla l'uomo – in modo analogo al mondo – come un ente finito; egli lo ha creato a sua immagine e somiglianza⁷⁶⁵. Questa tesi è per Heidegger talmente chiara e definitiva che essa servirà da titolo a uno scritto pubblicato nel 1957 nella raccolta "Identità e differenza": *"La struttura onto-teo-logica della metafisica"*⁷⁶⁶. *La tesi dell'"onto-teo-logia" comprende tre elementi: la trascendenza, la rimozione e la riduzione, e infine la "de-teologizzazione" o secolarizzazione del problema.* Analizzeremo ora in modo dettagliato queste componenti.

- In base a un'analisi delle tesi di Calvino e Zwingli, Heidegger sostiene che, *dato che l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine, egli tende a superare se*

⁷⁶⁴ Heidegger non è l'unico ad aver considerato l'intenzionalità come l'orizzonte trascendentale insuperabile della fenomenologia (secondo lui, quand'essa è intesa in modo improprio); Eugen Fink, Walter Biemel e Jean-Paul Sartre stesso hanno sostenuto questa tesi, anche se per ragioni differenti e spesso opposte rispetto a quelle di Heidegger. Abbiamo già citato i testi nei quali gli autori in questione sviluppano questa idea.

stesso, a “*trascendere*” la sua vita terrestre e la sua intelligenza, perché si sente chiamato a ritornare alla sua natura infinita. Peraltro, la parola “Beruf” significa il lavoro in quanto chiamata e vocazione in un senso che si avvicina al concetto calvinista di elezione.

- La metafisica greca e la teologia cristiana hanno *rimosso* il problema dell’essere dell’uomo definendo la sua essenza come “sostanza”, “anima” e “creatura”; in questo modo *esse hanno “ridotto” l’essere dell’uomo all’evidenza apparente di uno statuto oggettivo, analogo a quello delle altre “cose create”*: gli animali, la natura e soprattutto gli oggetti.

- L’antropologia moderna ha “*de-teologizzato*” la definizione dell’uomo come creatura; ciò significa che l’ “ente creato” (*ens creatum*) è stato “*secolarizzato*” nei termini celebri della “*res cogitans*” e della “*res extensa*” di Cartesio, che concepisce la coscienza come il soggetto delle sue esperienze vissute e dei suoi atti intenzionali, fino a Max Scheler. Ora, se gli atti e le esperienze vissute della coscienza sono delle nozioni già da sempre date e utilizzate, senza che il loro essere costituisca mai un problema, il motivo di ciò è nel fatto che si presuppone questo essere come creato, cioè come teologicamente fondato.

La filosofia moderna si costituisce come un tentativo di di-mostrare e di fondare l’essere del mondo a partire dal soggetto, dalla mia coscienza che dubita e che pensa, che si sente presente e vivente nei suoi atti, e che è dunque certa di esistere o di essere al mondo. Ma abbiamo visto che il punto debole della certezza dell’ “io penso, dunque io sono” di Cartesio è, secondo Heidegger, che essa dubita di ogni essere pensato, salvo di se stessa, cioè dell’essere del suo proprio pensiero, il quale resta ontologicamente infondato. La ragione di quest’ “oblio” è che *il pensiero che pretende di essere ontologico dimentica ed evita di fondare ontologicamente ciò che esso presuppone come creato teologicamente: l’essere-creato del suo Io, del suo pensiero e dei suoi pensieri: il “sum” del “cogito”, per così dire*. Heidegger rivolge la stessa critica al soggetto di Kant, l’ “Io penso”, che si pone la domanda “Che cosa posso sapere?” (*Was kann ich wissen?*). Anche Kant ha dimenticato ed evitato di porre la domanda ontologica, che è molto più fondamentale e preliminare: “Che cosa e chi sono io? Sono o esisto veramente? Posso veramente essere qualcosa o diventare qualcuno?”

Tutta la filosofia moderna e contemporanea, a partire da Cartesio e Kant fino a Husserl, Scheler e ai personalisti, cerca di pensare – ontologicamente o fenomenologicamente – l’essere e gli esseri umani, presupponendo nel contempo l’essere del pensiero e della coscienza, e dunque anche l’essere in generale, in quanto creati, cioè come teologicamente fondati. Per questo *l’intera tradizione filosofica non è altro che tradizione metafisica, che ha un valore al*

⁷⁶⁵ Genesi, I, 26.

⁷⁶⁶ M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* ; in : « Identität und Differenz », Neske, Pfullingen, 1957.

massimo (cioè nel migliore dei casi) teologico ; l'unica cosa veramente « ontologica » è la sua pretesa o aspirazione, che questa tradizione non ha mai saputo realizzare. Pertanto secondo Heidegger la filosofia occidentale deve decostruire la sua storia, al fine di riconoscere e di smascherare i suoi presupposti teologici (deteologizzazione), per potersi liberare delle sue componenti cristiane secolarizzate (l'anima, il cogito eccetera) e superarle. Questo processo di decostruzione e di deteologizzazione è la condizione necessaria al fine di poter ricostruire una vera ontologia.

4.50 Lo statuto della trascendenza secondo Heidegger : metafisica « onto-teo-logica » o condizione trascendentale e fondatrice dell'ontologia fenomenologica ?

Rispetto alla nostra problematica riguardante la relazione tra il pensiero filosofico e l'esperienza teologica, possiamo riassumere in questo modo l'essenziale delle tesi sostenute da Heidegger nei testi analizzati :

- Aristotele ha cominciato a ridurre l'ontologia, cioè la filosofia dell'essere, a una ricerca metafisica sugli enti ; in seguito, a partire da Agostino e attraverso Lutero e Calvino, il cristianesimo ha radicato questa metafisica nei presupposti teologici rivelati, e dunque assunti come dogmi in modo indiscutibile ;
- Cartesio e Kant, Husserl e Scheler, persino Marx e Freud non hanno fatto che « de-teologizzare » e secolarizzare questi presupposti creazionisti (si pensi alla teleologizzazione dell'attesa messianica e della speranza in Marx e all'interpretazione della salvezza come terapia, cioè come cura e guarigione in Freud) ;
- *la filosofia deve dunque decostruire e deteologizzare le sue componenti metafisiche cristiane per poter ricostruire una vera ontologia « senza » teologia⁷⁶⁷.*

Secondo Heidegger, l'elemento più pericoloso e nefasto nell' « onto-teo-logia » cristiana è « l'idea della trascendenza », secondo la quale “l'uomo è qualcosa che aspira a qualcosa di più alto di sé” ; quest'idea si radica nella dogmatica cristiana, della quale non si può certo dire che essa abbia mai problematizzato ontologicamente l'essere dell'uomo ». Ma la tesi heideggeriana dell' « onto-teo-logia » è davvero sostenibile ? L'ontologia di Heidegger ha davvero superato la nozione di « trascendenza », oppure la mette essa stessa in opera, soprattutto in « Essere e tempo » e fino al 1929 ? Molti filosofi contemporanei sostengono che la rivelazione e la trascendenza contraddicono lo statuto stesso della filosofia.

⁷⁶⁷ Sulla scia di Heidegger e di K. Löwith, molti interpreti hanno sostenuto che l'avvento o l'« a-venire » di una società comunista e senza classi e che la terapia psicoanalitica in quanto finalizzata alla guarigione sono forme di secolarizzazione, rispettivamente del messianesimo ebraico e della salvezza cristiana.

Ma noi potremmo rovesciare la questione e chiederci piuttosto *se la filosofia, soprattutto in quanto ontologia e fenomenologia, sia veramente teorizzabile e praticabile senza la trascendenza, a condizione che si comprenda il termine di trascendenza in senso largo e non strettamente teologico nè cristologico.*

Questi dubbi possono sorgere alla luce del paragrafo quarantatre di « Essere e tempo », che è profondamente incoerente rispetto alla tesi dell' « onto-teologia ». In questo testo Heidegger sostiene che « se il termine idealismo sta a significare che l'essere non è esplicabile mediante l'ente, ma che, rispetto ad ogni ente, è il « *trascendentale* », allora nell'idealismo è riposta l'unica possibilità adeguata di una problematica filosofica »⁷⁶⁸. Ora, *se per Heidegger il riconoscimento e la comprensione della differenza ontologica – cioè del fatto che l'essere « trascenda » tutti gli enti e ogni ente – è l'unica possibilità dell'ontologia e della filosofia in quanto tali, com'è possibile ridurre la trascendenza alla teologia dogmatica ?* A ciò si aggiunga che in due testi fondamentali della prima fase del pensiero di Heidegger l'importanza dello statuto della trascendenza non è solo confermata, ma fortemente sviluppata nella sua potenza teoretica e nella sua tensione sistematica :

- in « Che cos'è metafisica ? »⁷⁶⁹ Heidegger sostiene che *la trascendenza è l'essenza dell'essere e dell'essere umano, e che essa rende possibile la libertà e la verità, la storia umana e la comunicazione interpersonale, come anche le forme di sapere che l'occidente definisce « scienze »* (la biologia, la psicologia, ecc.) ;

- nel trattato « Sull'essenza del fondamento »⁷⁷⁰, Heidegger sostiene che *la trascendenza è il fondamento e l'essenza della verità, dell'essere e dell'intenzionalità della coscienza ; sostiene inoltre che la trascendenza è la dimensione nella quale deve essere concepito e posto il problema del fondamento.*

L'incoerenza presente nel paragrafo quarantatre non può essere considerata come una disattenzione isolata e sporadica ; essa manifesta dunque un problema e forse una contraddizione insita nella struttura stessa della filosofia del primo Heidegger. È dunque necessario sviluppare questo problema e chiedersi *se i concetti fondamentali dell'ontologia fenomenologica di « Essere e tempo » siano concepibili senza la trascendenza, facendo completamente astrazione dalla teologia creazionista e – più in generale – al di fuori della concezione cristiana dell'uomo, del mondo e dell'incarnazione.* Anche a prescindere dal fatto non trascurabile che, analogamente a Hegel, Heidegger è stato formato alla teologia prima ancora che alla filosofia, tra il 1909 e il 1911.

⁷⁶⁸ L'affermazione si trova in M. Heidegger, « Essere e tempo » (op. cit.), alla fine della parte a) del paragrafo 43 (*Esserci, mondità e realtà*), intitolata *La realtà come problema dell'essere del « mondo esterno » e della sua dimostrabilità* ; l'affermazione si trova alla p. 258 della traduz. italiana di P. Chiodi nell'ediz. Longanesi.

⁷⁶⁹ M. Heidegger, « Che cos'è metafisica ? », op. cit.

⁷⁷⁰ M. Heidegger, « Sull'essenza del fondamento », op. cit.

4.51 Malgrado Heidegger: le strutture ontologiche dell'esistenza e le loro componenti teologiche e cristiane.

L'(in)autenticità, la deiezione e la coscienza progettuale dell'esistenza gettata

Il problema della relazione tra il pensiero filosofico e quello teologico ci ha posti di fronte al problema dello statuto della trascendenza ; è possibile che questo concetto sia un luogo cruciale per la posizione ontologica di questo problema. Ora, per poter rispondere alla questione dello statuto della trascendenza « secondo » Heidegger o « malgrado » Heidegger, ma soprattutto rispetto alla possibilità di un'ontologia veramente ontologica e fenomenologica, dobbiamo oramai affrontare il problema della presenza eventuale di componenti cristiane nei seguenti concetti di « Essere e tempo » :

- a) il criterio di autenticità e di inautenticità della comprensione di se stessi e del proprio essere, e dunque del progetto della propria esistenza ;
- b) il concetto di deiezione e di caduta (*Verfallenheit*) ;
- c) il concetto dell' « essere gettato » o della gettatezza (*Geworfenheit*) ;
- d) il concetto di coscienza (*Gewissen* nel senso morale, e non *Bewusstsein* nel senso teorico e gnoseologico) e di progetto (*Entwurf*).

a) Heidegger sostiene in « Essere e tempo » i punti seguenti :

- l'essenza del Dasein è la sua esistenza : il suo « poter essere » e il suo dover divenire ciò che egli è (meglio ancora, « chi » egli è e « ciò » che egli può essere) ;
- il Dasein può comprendere autenticamente (*eigentlich*) il proprio poter essere, e può dunque progettare la sua esistenza, a partire dalla sua situazione (l'uomo deve dunque diventare il proprio avvenire) ;
- il Dasein può rinnegare l'esistenza e ridurre il suo essere a un riflesso oggettivo del mondo in modo inautentico (*uneigentlich*) ; egli diventa allora un soggetto produttore, consumatore e possessore di proprietà privata : le cose e le persone possedute come degli oggetti⁷⁷¹.

Numerosi interpreti⁷⁷² hanno rimproverato ad Heidegger il carattere enigmatico dei termini « autentico » e « inautentico », che significano letteralmente « proprio » e « improprio ». Ma questi termini risulteranno comprensibili e relativamente coerenti se situati in rapporto alla situazione di deiezione nella

⁷⁷¹ Il sistema economico capitalista implica e realizza un comportamento utilitarista e individualista sia nel carattere privato dell'atto d'intraprendere – che costituisce l'impresa economica –, sia nello statuto fondamentale (rispetto all'ideologia liberale) e finale (rispetto all'impresa capitalista) della proprietà privata, la quale garantisce all'individuo in quanto imprenditore la « libertà » in quanto diritto di « privare » l'altro del suo avere e delle sue risorse ; tutto questo stimolo lo spirito d'im-presa del prossimo da parte del « possessore ».

⁷⁷² Cfr. ad esempio G. Vattimo, « Introduzione ad Heidegger » (1971), Laterza, Roma-Bari, 1996.

quale il Dasein si ritrova innanzitutto e per lo più (zunächst und zumeist). Il fatto è che egli vi si è immedesimato perché ha voluto trascendere la verità ontologico-esistenziale della nullità fondamentale di se stesso.

b) Heidegger definisce questa deiezione « Verfallenheit », letteralmente « deiection », che esprime il termine biblico della caduta dall'Eden al mondo⁷⁷³, e dunque

- la creazione del lavoro,
- la reificazione obiettiva dell'essere e la sua riduzione naturale agli enti materiali,
- la riduzione del « chi » dell'esistenza individuale al « che cosa » (quidditas) delle categorie che definiscono l'essenza degli esseri nelle filosofie di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, e dunque la riduzione dell'altro alle nostre proprie categorie⁷⁷⁴; ad esempio Caino interpreta secondo le sue categorie il favore o la predilezione di Yahvé per le offerte del fratello, e quindi l'eventuale preferenza per Abele. Malgrado la responsabilità enorme e pesante che Heidegger carica sulle spalle della filosofia cristiana di S. Agostino e di S. Tommaso a proposito della « teologizzazione creazionista » dell'ontologia e dunque della filosofia, il quadro teoretico heideggeriano risulterebbe molto più compatibile con una parabola della desacralizzazione razionalista e scientifica del mondo degli esseri – quale Pasolini l'ha rappresentata nella sua « Medea » e Weber mediante il concetto di « Entzauberung der Welt » -, piuttosto che con il quadro della teologizzazione cristiana e creazionista dell'ontologia, delineato nei paragrafi sei e dieci di « Essere e tempo », le cui strutture fondamentali portano sicuramente i segni di questa tradizione teologica, soprattutto per quanto riguarda l'analitica dell'esistenza.

⁷⁷³ Erich Fromm, uno psicoanalista che ha fatto parte a lungo della Scuola di Francoforte, ha interpretato la disobbedienza come l'atto iniziale della storia umana e del suo sviluppo nel suo saggio del 1963 *La disobbedienza come problema psicologico e morale* (in: “La disobbedienza e altri saggi”, Mondadori, Milano, 1982). Utilizzando un quadro interpretativo psicoanalitico freudiano, Fromm sostiene che Adamo ed Eva si trovavano nella natura come il feto nell'utero ; secondo Fromm, la loro disobbedienza sarebbe l'atto che ha scisso il loro legame originario con la natura e che li ha dunque resi degli individui liberi in una storia ormai umana. Fromm interpreta la libertà come la capacità di disobbedire a pulsioni quali la paura, l'odio e il bisogno di possedere gli altri o i beni, che sarebbe la condizione della nascita e dello sviluppo dell'essere umano. Questa capacità si esprime sul piano sociale e politico come la possibilità di una rottura rivoluzionaria di un quadro tradizionale da parte di una certa generazione. Sarebbe interessante considerare le interpretazioni della Bibbia, e soprattutto dell'Antico Testamento, fornite dalla tradizione psicoanalitica. Una delle prime a tentare questo tipo di interpretazione fu Françoise Dolto, in dialogo con G. Sévérin in « L'Evangile au risque de la psychanalyse », France Loisirs, 1979. Più recente è il contributo di Marie Balmary del 1986, intitolato « Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible », Grasset, Paris, 2006. Balmary presenta un'interpretazione freudiana del comandamento evangelico dell'amore, della torre di Babele, della chiamata di Abramo, della guarigione di Sara e della Genesi.

⁷⁷⁴ Cfr. Aristotele, « Le categorie », Rizzoli, Milano. 1989.

c) Dal punto di vista ontologico, l'essere umano si ritrova innanzitutto e per lo più nel « fatto di essere o di essere stato gettato » (Geworfenheit) in una sorta di nulla del mondo e di sé, senza sapere niente della sua origine, della sua essenza e consistenza, e neppure della sua destinazione ; da cui l'angoscia del nulla. Per di più, la sua mortalità dimostra all'essere umano la sua nullità abissale, e *il fatto che egli è la nullità fondamentale di se stesso esprime la sua colpevolezza originaria*⁷⁷⁵. Ora, questa categoria è concepibile solo mediante e attraverso il peccato originale della tradizione biblica ebraica e cristiana. Più in generale, il quadro heideggeriano delineato è concepibile dal punto di vista teoretico, ontologico e fenomenologico solo in relazione negativa, dialettica e dunque geneticamente fondamentale rispetto ai concetti cristiani e agostiniani

- di creazione, di creatore e di creatura,

- di nulla e di essere,

- della donazione d'amore, che è all'origine dell'essere attraverso il nulla mediante l'incarnazione,

- della fede, che permette la conoscenza dell'essenza come anche la speranza escatologica in un destino di salvezza.

Abbiamo già visto che la differenza ontologica tra gli enti e l' "essere" sarebbe impossibile senza la trascendenza di un Essere che si dà storicamente, che si rivela nella storia dell'uomo e che accompagna il suo divenire: la differenza non esiste senza l'incarnazione. Anche e persino l' "angoscia del nulla" è la conseguenza psicologica ed emotiva di una decisione libera dell'individuo, che può rifiutare di riconoscere la presenza incarnata della donazione d'essere, o che può volersi abbandonare a sé escludendo gli altri e l'Altro.

d) Vediamo al paragrafo nove e soprattutto al paragrafo cinquantasette di "Essere e tempo" – che sono tra le pagine essenziali di quest'opera – che l'uomo fugge da sé⁷⁷⁶ per dimenticare l'angoscia del nulla. La sua "deiezione" è il termine fenomenologico della caduta biblica del mondo terrestre, un rifugio che nega l'angoscia alienando l'uomo da sé stesso. L'uomo diventa allora "prossimo agli oggetti" che egli gestisce "mediante" il lavoro, "mediante" le tecniche e le tecnologie e "per" il possesso economico⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ ET §58 e §61.

⁷⁷⁶ Erich Fromm sviluppa un'analisi della « fuga da sé dell'uomo » all'interno delle società totalitarie e della società a lui contemporanea. In « Fuga dalla libertà » (1941, op. cit.) egli osserva che il distacco dal legame incestuoso che unisce l'essere umano al corpo naturale e comunitario è necessario alla costituzione della sua identità di individuo libero. Ciononostante questo distacco è per lui estremamente doloroso, perché esige che egli assuma i rischi della libertà e il peso della responsabilità. Per di più, se il distacco necessario dai legami libera qualcosa nell'individuo, esso genera anche uno stato di solitudine. Per fuggirne, l'individuo adotta sia l'opzione masochista di sottomettersi ad un'autorità quale il partito o la chiesa, sia l'opzione sadica di dominare gli altri.

⁷⁷⁷ I filosofi di Francoforte hanno svelato i meccanismi della società capitalista che è in gioco a proposito della « deiezione ». Nella sua « Critica della ragione strumentale » (*Eclipse of the*

Secondo Heidegger l'uomo può mettersi all'ascolto della chiamata della sua coscienza; Rahner riprende questa disposizione umana anche nel titolo di una delle sue opere maggiori, "Uditori della parola"⁷⁷⁸. La coscienza chiama il Dasein a superare la sua situazione di deiezione e di fuga da sé, lo chiama a prendere coscienza di sé e a riconoscere "ciò" e "chi" egli è. *Il Dasein scopre così di essere la sua esistenza, che si ritrova gettata a progettarsi, a comprendere il suo essere come un "poter essere", e dunque a vivere la sua situazione angosciante come un'apertura alla possibilità di ritrovarsi, di divenire ciò che egli è e di realizzare le sue possibilità mediante la decisione anticipatrice della morte.*

4.52 Un'analisi "onto-teo-logica" dei concetti di trascendenza e di differenza, di donazione e di incarnazione

Riflettiamo ora sulle tappe del nostro percorso. Abbiamo visto che *la verità dell'incarnazione è di dover divenire tutto ciò che si può essere*. In seguito, il problema della relazione tra il pensiero filosofico e teologico ci ha messi di fronte al problema dello statuto della trascendenza. Infine, l'analitica dell'esistenza che Heidegger sviluppa in "Essere e tempo" riconosce che l'essenza dell'essere umano è la ricomprensione progettuale della sua esistenza, gettata nel nulla; ora, questo progetto trascende la nozione del nostro "essere-gettati" nell'apertura di un "poter essere" (Seinkönnen) da progettare e da decidere. Ciò significa che *l'essenza dell'esistenza umana è secondo Heidegger la trascendenza dell'atto di divenire se stessi, di divenire "ciò che" e "colui*

Reason, 1947, op. cit.), Horkheimer sostiene che la ragione oggettiva che ricercava la verità è scomparsa a beneficio di una ragione strumentale, che progetta degli strumenti e che si esercita in funzione di fini che essa non domina, perchè le sono imposti dal sistema capitalista che amministra e controlla. Secondo Adorno la nostra società produce nel contempo la ricchezza, condizione della giustizia, ma anche la manipolazione oggettivante su tutti i soggetti e lo sfruttamento del terzo mondo da parte del « primo » mondo occidentale. L'industria culturale è uno strumento fondamentale di questo sistema sociale ; essa crea e pubblicizza l'« uomo medio » che è esemplare, funzionale e dunque fungibile o sostituibile. Ma essa maschera questa omologazione, che standardizza gli individui mediante la pubblicità e si presenta sotto la maschera di un'esaltazione della personalità (per esprimere la loro personalità unica e originale, gli adolescenti si vestono tutti allo stesso modo secondo i dettami di una certa moda). Horkheimer sostiene che « il fascismo è la verità della società moderna », perchè la tendenza capitalista al mercato e al profitto si compie e si realizza necessariamente nel bisogno totalitario di possedere il potere sulla società. La ragione è nata dal bisogno di capire le leggi della natura e degli umani per ridurli a strumenti attraverso un'organizzazione burocratica. Horkheimer condivide l'idea di Adorno secondo la quale il sistema capitalista, che trasforma le idee in « cose » vendibili e la natura in materia dominabile, sviluppa l'orizzonte materiale dell'uomo ma diminuisce nel contempo l'immaginazione e l'autonomia dell'individuo.

⁷⁷⁸ K. Rahner, « Uditori della parola », op. cit.

che” ognuno di noi è; Heidegger stesso utilizza la formula già citata, secondo la quale noi dobbiamo diventare tutto ciò che noi possiamo essere: “Noi dobbiamo ancora essere tutto ciò che non siamo ancora diventati, ma che siamo e possiamo essere già da sempre”. Ne segue che l’ontologia fenomenologica di Heidegger giunge finalmente a descrivere l’essenza dell’esistenza umana esattamente come Hegel aveva descritto la “verità intera” dell’incarnazione cristiana, cioè in quanto “divenire sé” interamente (“werden zu sich”, secondo Hegel).

Potremmo limitarci a constatare l’incoerenza ontologica di Heidegger, che da una parte definisce l’idea della trascendenza, secondo la quale l’uomo è qualcosa che aspira a qualcosa di più alto di se stesso, come l’elemento più pericoloso dell’ “onto-teo-logia” cristiana, mentre in realtà lui stesso utilizza il concetto di trascendenza per definire l’esistenza umana come progetto e “divenire se stesso”. Potremmo anche aggiungere che l’uso heideggeriano della trascendenza progettuale lo avvicina profondamente alla comprensione hegeliana dell’incarnazione; in effetti, per Hegel l’infinito si incarna in ogni forma di finitezza, perché la sua verità essenziale è di divenire tutto per realizzarsi in ogni essere. Potremmo fare tutto questo, ma non lo faremo; pensiamo infatti che sarebbe un atto nel contempo aggressivo e apologetico il fatto di voler “teologizzare” e, peggio ancora, “cristianizzare” Heidegger suo malgrado e contro la sua coscienza e volontà. In compenso, *sosteniamo che in questo contesto, esplicitamente ontologico e implicitamente teologico, si apre una prospettiva fondamentale per la fede; e questo avviene proprio in seno alla struttura più profonda dell’ontologia fenomenologica dell’esistenza del primo Heidegger.*

Abbiamo visto nella seconda parte di questa ricerca che in “Essere e tempo” Heidegger sostiene che

- l’unità estatica della temporalità, cioè la sua identità differenziale, è il fondamento della trascendenza dell’ente nel nulla;
- ora, la trascendenza dell’ente nel nulla fonda il metodo della differenza ontologica tra l’essere e il nulla.

Abbiamo già osservato che la differenza ontologica e dunque la metodologia della defettività, che fondano l’ontologia fenomenologica dell’esistenza, sono fondate in modo gravemente circolare sulla trascendenza dell’ente nel nulla; questo avviene perché il fondamento di questa trascendenza – che è appunto l’unità estatica della temporalità – è a sua volta l’identità differenziale della totalità. Questa circolarità tra la differenza della trascendenza (teologica?) e la trascendenza della differenza ontologica apre, limita e riduce le possibilità della (ri)comprensione della metodologia defettiva di Heidegger al “che cosa”, cioè al “fatto che” l’essere umano è gettato, mentre il “perché” dell’esistenza umana trascende costitutivamente il metodo dell’interrogazione, perché *il metodo della differenza ontologica supera la cosa stessa nell’alterità del presupposto che la trascende.* Heidegger esprime questa situazione dicendo che il “Dasein” è

gettato a esistere comprendendo il senso del progetto, cioè il “che cosa” del suo “essere-gettato” (Dass-sein), mentre il “perché” (Warum-sein) permane inafferrabile: l’essere non può comprendere le ragioni della sua esistenza.

Ancora una volta, la trascendenza appare e si dimostra innegabilmente decisa per la possibilità e per il metodo di un’ontologia fenomenologica. Già nella seconda parte della nostra ricerca abbiamo constatato che il metodo della differenza ontologica è incompatibile con la costituzione di una fenomenologia estetica della percezione sensibile. Questa constatazione ci ha condotti a delineare *un metodo dialettico e fenomenologico dell’esperienza della donazione mediante l’alienazione. In seguito abbiamo mostrato il nesso tra la creazione, l’incarnazione in quanto “divenire tutto ciò che si può essere”, e la donazione dell’amore in quanto ricreazione ontologica ed estetica dell’essenza dell’essere, degli esseri e del mondo “ex nihilo”, mediante la Parola e mediante la scrittura.* L’origine, l’essenza e la consistenza teologica delle strutture esistenziali che Heidegger pretende ontologiche può confermare gli elementi seguenti.

- *Rispetto al metodo della comprensione, l’incarnazione è forse la forma di alienazione di sé più originaria e assoluta, la più fondatrice e ricreatrice. L’incarnazione è forse il contenuto stesso, la verità e il destino dell’alienazione. L’incarnazione fa sì che l’uomo divenga chi egli è e tutto ciò che egli può essere, e che il Padre diventi Figlio tra i figli, figlio umano e Padre divino di sua madre, secondo la scrittura poetica di Dante. L’incarnazione è dunque la verità intera dell’alienazione e la manifestazione della donazione ricreatrice dell’amore.*

- Secondo Heidegger, la trascendenza è la costituzione fondatrice dell’essere dell’uomo al mondo e dell’essere del mondo degli altri per lui. Essa fonda dunque la possibilità di un’ontologia fenomenologica dell’esistenza, dell’essere e della verità.

In base alla nostra analisi delle componenti teologiche di questa ontologia e dei suoi limiti metodologici, queste tesi heideggeriane aprono ad alcune acquisizioni ulteriori che ora vedremo. Il primo punto che mostreremo è che *la trascendenza teologica dell’essere in quanto amore è l’origine fondatrice di tutte le forme di relazione umana: l’intenzione e la riflessione, l’alienazione e l’incarnazione, la donazione e la ricreazione. Vedremo nella quinta e ultima parte di questa ricerca che l’incarnazione della trascendenza della donazione ricreatrice dell’amore è l’origine fondatrice di tutte le forme del sapere umano: la sensazione, la percezione, la rappresentazione, la conoscenza e la coscienza, il pensiero e l’intuizione; vedremo a proposito di Dante che essa fonda tutte le forme del sapere umano e dà luogo alla scrittura, la quale incarna ed esprime le forme del sapere in quanto essere per la coscienza umana. Infine l’incarnazione della trascendenza nella donazione ricreatrice dell’essenza dell’essere, degli esseri e del mondo non fa altro che esprimere mediante la relazione l’unità e la*

*differenza della vita trinitaria, quale Agostino l'aveva concepita nel suo trattato "De trinitate"*⁷⁷⁹.

Dio è amore secondo la sua essenza. Il suo modo di essere e di esistere è di donarsi: "Deus est oblativum sui", Dio è l'offerta di sé che si dona, scriveva Bonaventura. Ora, dato che Dio è amore, offrirsi e donarsi è per Lui amare. In questo modo, l'incarnazione diventa un evento d'amore inevitabile e necessario. *Il fatto che Dio sia amore che si dona nell'incarnazione rende possibile che ogni essere umano possa a sua volta diventare ciò che egli è, donando l'amore che egli ha ricevuto dalla fonte e all'origine*⁷⁸⁰, lasciandolo apparire attraverso di sé e in sé, con sé e per gli altri; diventando a sua volta una fonte di essere. L'incarnazione dà a ciascuno la possibilità di diventare "ciò che egli ha ricevuto e che egli è", figlio o figlia, e in seguito padre o madre.

Solo ora possiamo riaprire la chiusura di Heidegger al "perché" dell'esistenza umana. Su questa strada constateremo che le possibilità di comprendere l'essere della nostra esistenza si situano nella possibilità di riconoscere la presenza delle differenti forme della trascendenza nell'intenzione e nella riflessione, nell'alienazione e nella donazione, nell'incarnazione e nella ricreazione.

1) *La riflessione, che rovescia l'intenzionalità della coscienza.*

Riprendiamo una dinamica oramai ben nota; se da una parte l'essere umano ha la tendenza, insita nella sua natura, a "pre-tendere" di conoscere intenzionalmente l'essere degli altri esseri, delle persone e delle cose, d'altra parte la sua esistenza effettivamente gettata e la sua maniera spontanea e presupposta di comprendere il mondo e gli esseri fondano e limitano le possibilità propriamente ontologiche della sua comprensione. La coscienza umana s'illude di conoscere e di corrispondere agli oggetti del mondo che le sembrano opposti ed esterni, mentre in realtà essa non esce da sé né supera se stessa; al contrario, essa resta addirittura rinchiusa e riflessa in sé in modo narcisista. L'essere trascende tutti gli esseri, cioè tutti gli enti, ogni cosa o persona alle quali cercherei di ridurlo come se esso fosse "un mio riflesso", un mio riflesso di me, conoscibile e dominabile dal mio io. *Questa trascendenza dell'essere esprime la differenza ontologica, che potrebbe condurmi a riconoscere che io sono un altro da me. Il teorema principale di "Essere e tempo", secondo il quale l'esistenza è nel contempo il fondamento e il limite, o meglio il limite fondatore della comprensione, significa anche che il carattere*

⁷⁷⁹ Agostino, « De trinitate », op. cit. Sul concetto di Trinità da un punto di vista storico, dogmatico e sistematico si veda soprattutto la parte curata da C. Theobald e J. Wolinski nella voce *Trinité* nel « Dictionnaire critique de la théologie » (sous la direction de J.-Y. Lacoste), PUF, Paris, 1998 ; pagg 1179 sgg.

⁷⁸⁰ R. Brague scrive che « noi non possiamo donare altro che ciò che abbiamo ricevuto » e che « poichè l'amore non è ciò che Dio ha ma ciò che Dio è, dobbiamo lasciare che egli si dia in noi » (in : *Vita e pensiero*, Milano, luglio 2006).

intenzionale della coscienza ritorna paradossalmente nell'opposto di ciò che essa vorrebbe, cioè nella riflessività.

2) *L'abbandono di sé nell'alienazione, che rappresenta l'unica alternativa alla tentazione materialista di ridurre la trascendenza dell'essere all'uso economico del suo egoismo. L'alienazione è la lotta della trascendenza contro l'immanenza.*

Dato che l'essere e il suo senso lo superano, l'essere umano ha di fronte a sé un'alternativa. L'uomo può prendersi per Dio, riducendo materialisticamente la trascendenza dell'essere a sua immagine e somiglianza, secondo il linguaggio biblico, cioè a un riflesso oggettivo di sé e all'uso economico del proprio egoismo. Ma l'essere umano può anche riaprire la sua chiusura narcisista riconoscendosi come “un altro da sé”, uscendo da sé e superandosi, abbandonando il suo io e diventando un altro e il suo altro. L'alienazione in quanto abbandono di sé dispone l'uomo all'accoglienza della donazione (e) dell'altro, come anche al divenire che incarna l'essere umano in sé, soprattutto attraverso la memoria della sua storia.

3) *La donazione gratuita e ricreatrice dell'essere, che è la trascendenza più originaria, essenziale e fondatrice: l'amore che si dà/dona nell'incarnazione⁷⁸¹.*

L'insieme degli atti che abbiamo descritto costituisce l'alienazione e il riconoscimento dell'altro in se stesso, atti che possono aprire l'uomo a riconoscere la presenza e la trascendenza della donazione, cioè di ciò che si dà incarnandosi in diverse dimensioni:

- nella comprensione interpretativa e psicoanalitica degli esistenti,
- nell'abbandono alla fede in quanto riconoscimento dell'incarnazione della trascendenza, la quale si dà negli esseri e tra di loro,
- nella percezione estetica della fenomenologia in quanto ricreazione dell'essenza dell'essere, degli esseri e del mondo mediante la scrittura.

Se l'essere umano è chiamato a diventare tutto ciò che egli può essere, allora egli deve superare e abbandonare il suo “che cosa” effettivo, riconoscendo la presenza dell'incarnazione e la trascendenza della donazione d'essere. Rispetto alla comprensione interpretativa del “che cosa”, *l'incarnazione si rivela essere la “verità intera” dell'alienazione di sé, perché essa realizza l'essere umano facendo in modo che egli divenga ciò che gli è dato, ciò che egli riceve e che egli è: l'essenza infinita della sua finitezza, l'eternità del suo tempo e il senso*

⁷⁸¹ Rahner utilizza la nozione di trascendenza umana rispetto a Dio e al suo amore. Ecco la sua *Breve formula teologica*, situata alla conclusione del suo « Corso fondamentale sulla fede » (op. cit.), alle pag. 576 sgg. della traduz. italiana di C. Danna nelle ediz. Paoline: « L'orizzonte inabbracciabile della trascendenza umana, la quale si attua esistentivamente e originariamente – non solo in maniera teorica o puramente concettuale –, si chiama Dio e si comunica esistentivamente e storicamente all'uomo come suo proprio compimento in un amore perdonante. Il vertice escatologico dell'autocomunicazione storica di Dio, in cui tale autocomunicazione si rivela come irreversibilmente vittoriosa, si chiama Gesù Cristo ».

della sua storia, l'immensità intera del suo spazio, l'intimità del suo io nell'abbandono alla trascendenza dell'Altro e il ritorno alla sua fonte come all'origine del suo cominciamento. Le parole che abbiamo appena nominate in questa frase sono altrettante risposte alla domanda sul "perché?" dell'esistenza umana. Vedremo nei prossimi paragrafi che il "Warumsein", inafferrabile per Heidegger, si rivela nella scrittura di Dante grazie al suo abbandono alla donazione, alla sua fede nell'incarnazione e alla sua contemplazione della trascendenza.

"Dover diventare ciò che si può essere": la trasformazione heideggeriana della tensione "onto-teo-logica" di Agostino e di Hegel esprime un tentativo di "deteologizzazione" che non fa altro che ritornare – infinitamente più adulto e profondo – alla fonte originaria e fondatrice del suo essere: la donazione ricreatrice dell'amore. Se il ritorno dell'uomo alla sua natura infinita è inevitabile, è proprio perché esso è ontologicamente costitutivo e dunque necessario per esistere. Malgrado Heidegger.

4.53 L'incarnazione della trascendenza nella scrittura dell'alienazione, della (trans)formazione e della ricreazione dell'essere umano mediante la donazione.

La scrittura dantesca, (ri)comprensione fenomenologica ed estetica e (ri)creazione "onto-teo-logica" dell'essere e degli esseri

La conclusione della quarta parte di questa ricerca si propone di mostrare *l'incarnazione, la presenza e l'azione della trascendenza teologica dell'Essere, cioè il suo darsi nell'amore ; l'incarnazione dell'Essere nella donazione d'amore ricrea la relazione dell'essere umano rispetto all'essere del mondo, degli altri e della storia.* Questa ricreazione – estetica e ontologica nel contempo - è la scrittura, che incarna ed esprime, realizza e trasforma tutte le forme del sapere umano, in quanto essere per la coscienza e per il suo inconscio. In questo senso la scrittura poetica è « poietica » nel senso aristotelico, perchè *fa sì che l'uomo possa diventare « chi » egli è, cioè che egli possa liberare e realizzare la sua natura e la sua essenza.*

Rispetto al pensiero filosofico delle condizioni costitutive dell'intelligibilità dell'essenza, *la scrittura poetica e "poietica" di Dante mostrerà di essere il riflettersi della coscienza di sé nella memoria di ciò che ci è stato dato per formare, "tras-formare", liberare e sviluppare il nostro sentire, esistere e sapere, cioè l'essere al mondo del nostro io di fronte agli altri esseri e attraverso l' "essere altro".* In questo senso,

- la scrittura dantesca mostra di essere una comprensione fenomenologica ed estetica dell'esperienza della donazione, comprensione che coincide con la (ri)creazione ontologica dell'essenza dell'essere, degli esseri e del mondo "ex nihilo",

- perché questa scrittura della (tras)formazione e della liberazione dell'essere umano attraversa la morte; mediante l'espiazione, la purificazione e la redenzione (Purgatorio) essa accompagna l'uomo e la donna fino alla vita eterna, intesa come il ritorno all'origine del desiderio ultimo in Dio (Paradiso);
- di conseguenza, la scrittura dantesca si mostra in grado di superare nella resurrezione ricreatrice l'esperienza hegeliana dell'alienazione (la nostra storia terrena e la nostra morte), e di ricomprendere quella che Heidegger definiva come la nullità fondamentale e abissale dell'esistenza, cioè "il nullo esser-fondamento di una nullità"⁷⁸²: il nostro inferno e la nostra mortalità.

La donazione si rivela dunque come la differenza fondatrice tra l'essere per la morte e il nulla dell'essere, cioè l'annientamento dell'esistente. *La relazione teologica tra la creazione ontologica e l'incarnazione cristologica, intesa come il dono ricreatore dell'umanità mediante il superamento della morte nell'amore, ci consente di comprendere come e in che senso la scrittura esprima, realizzi e incarni l'ontologia in quanto fenomenologia estetica delle esperienze esistenziali e teologiche della donazione mediante l'alienazione.* Abbiamo già detto, ed è importantissimo ripeterlo proprio iniziando l'analisi dell'opera di Dante, che la tesi di una scrittura in quanto (ri)comprensione fenomenologica ed estetica e (ri)creazione "onto-teo-logica" porta la profondità, il peso e le responsabilità di tutta la nostra tradizione paolina e agostiniana (cioè cristiana), hegeliana e heideggeriana (cioè idealista, ontologica ed esistenzialista), ma anche freudiana e marxista. Nel senso in cui i figli sono più vecchi dei genitori e i frutti non cadono lontano dall'albero.

4.54 Dal desiderio platonico all'amore cristiano.

La scrittura di Dante, incarnazione e ricreazione dell'essere del mondo

Il mondo di Dante (Firenze 1265 – Ravenna 1321) si riconosce situato nella tensione tra due espressioni di amore: "L'amore di sé portato fino al disprezzo di Dio, generò la città terrestre; l'amore di Dio, portato fino al disprezzo di sé, generò la città di Dio"⁷⁸³. Questa tensione intende superare il bisogno di possedere un potere per dominare gli altri nella volontà di abbandonarsi, per donarsi agli altri e per riconoscerli piuttosto che per ricevere qualcosa da loro. Attraversando il suo Inferno e il suo Purgatorio, Dante comprenderà che *il problema essenziale dell'amore non è di essere amato dall'altro né di essere impedito di farlo dalla "società degli altri", come credevano Romeo e Giulietta nel loro "noi e il nostro amore contro il resto del mondo". Il problema è piuttosto se esista la possibilità di dare il nostro amore all'altro, agli altri e*

⁷⁸² ET § 58.

⁷⁸³ Agostino, « La città di Dio », ediz. Paoline, Roma, 1979.

*all'“altro” che ognuno di noi porta in seno a se stesso, senza conoscere a priori le pene che questo tentativo genera*⁷⁸⁴.

All'origine del dilemma tra il bisogno di possedere e la volontà di dare e di darsi si trova probabilmente la tensione platonica del desiderio coscientemente irrealizzabile (e disperato) di ciò o di colui che è amato ma che ci supera⁷⁸⁵. L'eros porta e sopporta in sé la presenza di una traccia, che è nel contempo la mancanza ed il bisogno di una risposta o di una persona assente, e dunque il desiderio di cercare di raggiungere ciò o colui che non si possiede (che secondo Freud e Lacan sarebbe il padre simbolico). Come l'eros desidera il bene che appare nella bellezza dell'anima, Dante desidera in Beatrice il suo bene, la comprensione di ciò che è veramente infinito e dunque capace di salvarlo dalla foresta oscura, nella quale egli si ritrova avendo perduto “la diritta via”⁷⁸⁶.

⁷⁸⁴ Abbiamo già parlato dell'alterità rispetto a sé in relazione a « Medea » e « Edipo ». In « Teorema » di Pasolini – « ricreatore » di queste tragedie a suo modo – il borghese Paolo, che è nato possessore di proprietà e padrone di persone, si scopre espropriato di sé e del suo essere precedente e posseduto dall'altro, che gli dà ciò che gli manca e ciò di cui egli ha bisogno. Finalmente colui che era padrone si è alienato del suo avere per ricevere ; egli è oramai pronto a dare e si spoglia in mezzo alla stazione di Milano, centro dell'Italia borghese e capitalista.

⁷⁸⁵ Platone, “Simposio”, op. cit.; 200a-208a-b. Secondo Platone l'amore desidera sempre colei o colui che esso non possiede, ciò di cui egli è privato e che egli non è; il vero e la bontà, ad esempio. L'Amore porta in sé la presenza di una traccia, che è contemporaneamente la mancanza e il bisogno di una risposta o di una persona assente, e dunque il desiderio di cercare di raggiungere ciò o colui che non si possiede, per poter ritrovare se stessi. L'Amore sa di essere povero e ignorante (Eros è Penia): per questo esso desidera diventare sapiente e saggio, e possedere o ritrovare la consocenza della sua vera natura. Ciò che distingue l'amore erotico da tutte le altre forme di desiderio è che l'amore erotico è una ricerca di se stessi, della metà del suo interno del quale ciascuno è stato a suo tempo mutilato e privato. All'origine di questa forma particolare d'amore è dunque il desiderio di ritrovare la propria unità perduta. In compenso ogni desiderio di possedere il bene per sempre è una forma di amore: le attività economiche, materiali e psichiche o culturali sono altrettanti forme di amore (Freud le definirebbe come le espressioni dell'energia libidinale). Il desiderio di possedere il bene per sempre si esprime a un certo punto come un desiderio di procreare insieme a colui o colei che troviamo bello o bella, al fine di superare la propria mortalità “riproducendo-si”, cioè generando degli esseri che ci assomiglino anche dopo la nostra morte. Il desiderio di possedere il bene mediante la riproduzione corrisponde dunque al desiderio della specie umana di “diventare immortale”: la mia identità permane e si conserva attraverso la storia delle mie trasformazioni, dei miei rinnovamenti o delle mie alterazioni fisiche e psichiche, fino alla morte della mia persona che può lasciar vivere degli “altri io”, cioè i bambini che ho generato. Ma la cura amorosa si esprime nel modo più profondo secondo Platone mediante l'educazione e il dialogo che permettono all'altro di partorire la sua verità e di scoprire il suo essere, scoprendo nello stesso tempo il mondo delle idee. Amare l'altro significa dunque comprendere il vero bene con l'altro e per l'altro. Secondo Platone il bene è il vero essere, che illumina la nostra intelligenza permettendole di conoscere le cose del mondo alle quali esso permette di essere conosciute a loro volta nella loro verità.

⁷⁸⁶ Dante, « Divina Commedia », Inferno, I, 3. Da questo momento indicheremo in nota solo la cantica (cioè Inferno, Purgatorio o Paradiso), seguita dal numero del canto indicato dalla

Secondo Platone l'amore desidera superare la sua morte generando degli esseri che gli assomiglino anche dopo la propria morte; per Agostino la filiazione dell'amore è la relazione tra gli esseri divini e umani, e questa relazione crea la loro storia e la loro memoria. In continuità con Agostino, *Dante vive la scrittura come l'atto che riconosce e ricrea, mediante la riflessione della memoria, ciò che ha formato l'essere umano e le sue facoltà, e ciò che ha trasformato la storia del suo essere al mondo*⁷⁸⁷: a partire dalla sua origine, attraverso la sua morte e la perdita di sé, attraverso l'*Inferno delle colpe e delle pene, attraverso il Purgatorio dell'espiazioni, delle trasformazioni e delle liberazioni catartiche; fino al compimento e alla contemplazione del Paradiso. L'arte poetica è dunque la ricreazione dell'essere del mondo da parte dell'essere umano, che è al mondo con gli altri, per loro o contro di loro, attraverso o malgrado loro. Ma l'attraversamento della morte è per Dante l'unico mezzo che permette alla scrittura di sperimentare esteticamente e di riconoscere simbolicamente l'amore che dà all'umano il suo essere e il suo "avere-da-essere" (Zu-sein), secondo l'espressione di Heidegger.*

*Secondo Dante il destino dell'uomo è di arrivare a ricevere e a sperimentare il dono che gli permette di divenire chi egli veramente è. Questo dono è l'amore, che si offre come l'essenza dell'essere del mondo e dell'esistenza umana, dal desiderio della donna amata, del suo viso e del suo sorriso, fino alla contemplazione del divino, in cui la destinazione dell'universo ritorna alla fonte fondatrice della sua origine e l'adulto ritorna al bambino, oramai trasformato e trasfigurato; il cristiano, dopo tutto e dopo tutto ciò che egli è stato, non è altro che un "essere trasfigurato". È il dono dell'amore da parte di Beatrice che permette al poeta di attraversare l'*Inferno mortale della perdita senza che la riflessione della sua coscienza sia annientata dagli abissi dell'angoscia e della disperazione, affinché la sua propria storia e la storia dell'umanità possano rivelarsi**⁷⁸⁸. La "Divina Commedia" di Dante ci permette di descrivere la

cifra romana e dal numero dei versi, espressi in cifre arabe. L'edizione di riferimento è quella curata da Tommaso Di Salvo per l'editore Zanichelli, Bologna, nel 1993.

⁷⁸⁷ John Freccero fonda la sua lettura della « Commedia » sulla categoria paolina della conversione, anziché sulle categorie di trasformazione e di liberazione, come mostra già il titolo della sua opera : « Dante. The Poetics of Conversion » (1959-1984), Harvard University Press, 1988.

⁷⁸⁸ Già a partire dalle sue opere poetiche giovanili, le "Rime" e la "Vita nova", Dante concepisce l'amore di un individuo per una donna come l'itinerario del suo spirito verso Dio che è Amore, perché tale è la relazione del Padre con suo Figlio e con i suoi Figli (l'umanità), e questa relazione è lo Spirito Santo. Va tenuto presente che Dante conosceva l' "Itinerarium mentis in Deum" di S. Bonaventura (1259), avendo frequentato il seminario francescano di Firenze (cfr. S. Bonaventura, "Itinerario della mente in Dio e Riduzione delle arti alla teologia", Patron, Bologna, 1972). Nella poesia provenzale dei trovatori (A. Chapelain e J. Rudel) e italiana del "Dolce stil novo" la donna è concepita nel contempo come un angelo che elargisce il bene o la gioia fisica, e dunque ispiratrice dell'amore cortese profano, ma anche come trasfigurata in intelligenza angelica, veicolo o mezzo sacro alla volta della conoscenza

scrittura e l'opera, lo scrittore e il suo viaggio in quanto forme dell'incarnazione⁷⁸⁹. L'infinito – l'opera e il suo autore – vivono e realizzano la verità della loro essenza solamente incarnandosi, diventando “tutto e ogni essere umano”, in ogni epoca, in ogni istante e luogo, per poter comprendere l'umanità e amare o volere il suo destino, allo stesso modo che la madre “comprende e contiene”, nutre e accompagna il suo bambino. L'infinito, l'opera e il suo creatore, diventano veramente ciò che sono unicamente incarnandosi in tutti e in tutto, come abbiamo visto nel paragrafo 4.46 analizzando la filosofia della religione di Hegel⁷⁹⁰.

4.55 Il poeta cristiano dell'incarnazione e la sua coscienza utopica e profetica dell'uscita dal sacro

Dante è spesso considerato come il “poeta cristiano” e il poeta “del cristianesimo” per eccellenza. Questa doppia definizione significa la tensione della sua riflessione ad abbandonare il suo io per diventare un altro, fino a riconoscere che “io sono un altro da me” e che “Io è un altro” (Rimbaud), al fine di incarnarsi quasi nell'altro per poter dire e scrivere i suoi abissi o le sue luci. Ma senza mai ridurre l'altro alla nostra propria immagine né alle intenzioni di un uso egoista. Abbiamo già visto che Baudelaire scriveva che il poeta può essere lui stesso e un altro, può entrare nel personaggio di ognuno, e definiva la poesia come la “santa prostituzione dell'anima che si dà tutta intera, poesia e

dell'infinito e della conquista della salvezza. Per questo, sulla scia di Guido Guinizzelli – uno dei primi poeti della lingua volgare italiana – Dante considera l'amata Beatrice, morta giovanissima, come una figura di Cristo secondo la poesia provenzale e secondo Guido Cavalcanti, uno dei più cari amici di gioventù di Dante, l'amore vive nella tensione appassionata di un desiderio senza speranze, un desiderio dell'altro che è cosciente di essere irrealizzabile e che è dunque disperato, perché la persona amata trascende l'amante (mentre Dio, secondo Platone e Dante, è l'amato che muove l'amante umano, come vedremo alla fine del Paradiso a proposito della visione di Dio da parte di Dante). Questa sarà la condizione degli uomini che non hanno conosciuto la fede cristiana e dunque la vera destinazione del loro amore in Inferno IV, 42: “sanza speme vivemo in disio”. Secondo J. Huizinga, la forma negativa dell'idea o dell'ideale erotico, in quanto desiderio irrealizzabile di un oggetto irraggiungibile, è il ricettacolo che può accogliere tutti i contenuti etici e tutte le perfezioni estetiche o morali. Abbiamo già esposto questa idea discutendo le nozioni hegeliane della verità e dell'incarnazione. Cfr. J. Huizinga, “L'autunno del Medio Evo”, op. cit.

⁷⁸⁹ Le edizioni della « Divina Commedia » dantesca (1304-1320) alle quali faremo riferimento sono le seguenti : “La Divina Commedia. Inferno. Purgatorio. Paradiso”, annotata e commentata da T. Di Salvo, Zanichelli, Bologna, 1993-1998. “La Divina Commedia. Inferno. Purgatorio. Paradiso”, testo critico della Società Dantesca Italiana, riveduto col commento scartazziniano rifatto da G. Vandelli, Hoepli, Milano, 1979. « La Divine Comédie », tradotta in francese da J. Risset, 3 vol., GF Flammarion, 2006.

⁷⁹⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, « Lezioni sulla filosofia della religione », op. cit.

carità, all'imprevisto che si mostra, allo sconosciuto che passa"⁷⁹¹. *Dante diventa un altro, s'incarna e si trasforma per prendere visione e coscienza della sua finitezza mortale e dell'infinità che la fonda e la nutre, superandola e limitandola. Dante può fare tutto questo perché l'essenza della poesia è appunto la carità del dono dell'amore.*

Poiché Dante è stato il poeta del cristianesimo, egli può essere il primo poeta dell'uscita potenziale e progressiva dell'occidente dal sacro, e può essere anche la prima coscienza critica lucida della borghesia e del capitalismo nascente, come ha intuito Pasolini⁷⁹². In questo contesto, la "Commedia" di Dante rappresenta la prima analisi contemporaneamente poetica e sistematica dei vizi e dei valori dello spirito umano, degli istinti e delle intenzioni materialiste degli uomini, come anche della loro relazione profonda allo spirito commerciale e capitalista. I fondamenti di quest'analisi sono la filosofia di Aristotele e la teologia di Tommaso d'Aquino; la sua intenzione è psicologica e antropologica: gli esseri umani, il loro spirito e la loro carne, le loro luci e le loro oscurità. Come già la sua "Monarchia" e il suo "Convivio"⁷⁹³, la "Commedia" di Dante esprime un'ideologia contemporaneamente teologica e profondamente laica (come ogni vero intellettuale, Dante pensa a partire dal dubbio su se stesso), e di conseguenza fortemente critica riguardo al clero, alla chiesa e alla borghesia. Le ragioni della sua critica sono ideali, teologiche e filosofiche, e

⁷⁹¹ C. Baudelaire, « Petits Poèmes en prose. Le spleen de Paris », op. cit. ; XII, *Le folle*.

⁷⁹² Sull'origine della borghesia europea nell'età comunale si veda H. Pirenne, « Storia d'Europa ». Pasolini ha rappresentato nella sua « Medea » questo passaggio epocale e i suoi contenuti psichici, simbolici e ideologici dal punto di vista del conflitto tra il sacro arcaico e la civiltà logica e laica del greco Giasone. Nel suo romanzo e nel suo film « Teorema » (op. cit.) egli ha rappresentato l'opposizione tra la vita proletaria sacra e la non-vita riflessa della ragione borghese. Abbiamo già visto che Pasolini sostiene nei suoi scritti per « Medea » (op. cit.) che le comunità greche, cristiane e agrarie del Sacro sono state superate in modo inconciliabile e definitivo dalle ragioni borghesi e civili, utilitariste e scientifiche della modernità capitalista. La parabola della secolarizzazione ha conosciuto innumerevoli interpretazioni e figure nella cultura occidentale. Tra le più celebri possiamo considerare l'« Entzauberung der Welt » e la « prosaicità del mondo » (G. Lukacs), denunciate rispettivamente dai poeti romantici e da Hegel, e in seguito la morte di Dio secondo Nietzsche e l'« oblio dell'essere », che può essere visto come il filo rosso che lega le tracce dei « Sentieri interrotti » del cammino ontologico di Heidegger. Il testo citato di S. Latouche « L'invenzione dell'economia » esprime questa parabola come la trasformazione dello statuto dell'economia da mezzo di produzione di beni e servizi a finalità della vita umana, datrice di senso all'esistenza (cfr. § 4.16) ; abbiamo sostenuto questa tesi lungo l'intero sviluppo della prima sezione di questa quarta parte. Latouche giunge a definire l'economia attuale come una forma di irrazionalità religiosa e metafisica ; dunque anche secondo l'economista francese l'economia avrebbe per certi versi soppiantato il ruolo della religione, in modo celato e perverso.

⁷⁹³ Dante, « Convivio » (1304-1307), Garzanti, Milano, 2005. Idem, « Monarchia » (1312), Garzanti, Milano, 2007.

*dunque tanto utopiche rispetto alla realtà del suo mondo quanto profetiche rispetto al tempo della storia*⁷⁹⁴.

4.56 L'Inferno e "le tre disposizioni che 'l ciel non vuole, incontinenza, malizia, e la matta bestialità".

L'intenzione malvagia della cupidità: la negazione perversa della differenza e della relazione all'altro, della parola e della giustizia, e dunque della possibilità di divenire se stessi

Dante viaggia per vedere le forme e gli effetti del male e per comprendere le sue radici, che fanno fallire le possibilità, i progetti e il destino del bene e della felicità dell'umanità. Il fine del viaggio è di trasformare il proprio spirito liberando la propria ragione, volontà e carne dalla schiavitù del male, per poter accogliere la dimensione reale dell'amore. Sulla scia della psicologia e dell'etica di Aristotele, filtrata attraverso l'elaborazione di Tommaso d'Aquino, Dante crea ed immagina il suo Inferno come l'espressione delle tre disposizioni psichiche che permettono alla volontà umana di aderire al vizio e di consentire liberamente al compimento di atti malvagi, cioè ai peccati dei quali essa sarà

⁷⁹⁴ Bruno Nardi, il massimo esperto sulla filosofia di Dante, ha sostenuto al riguardo la tesi secondo la quale Dante vive la sua persona e la sua opera in termini di "coscienza profetica" (cfr. B. Nardi, "Dante e la cultura medioevale", 1942, Laterza, Roma-Bari, 1990). L'ideologia di Dante si presenta nel contempo come teologica e anticlericale ma anche come imperiale in un senso laico e antiborghese. Questa ideologia si rivelerà contemporaneamente profetica, ma irrealista e utopica rispetto alla storia contemporanea a Dante stesso, per le ragioni che vedremo ora. Dante anticipa la separazione del politico e dello spirituale negli stati laici moderni. Tuttavia il carattere totale e infinito della sua ideologia non gli permette di scorgere e di percepire le sue contraddizioni e i suoi limiti nelle finitezze reali e parziali della storia. Inanzitutto già all'epoca di Dante l'impero non è più romano, né sacro o cristiano, ma piuttosto germanico e profondamente indebolito. Per di più l'Impero si è sempre opposto alle autonomie locali rivendicate dai comuni autarchici d'Italia. Ora, l'impero ha perduto contro questi ultimi e gli stessi principati tedeschi riconoscono sempre meno la sua autorità; per questo un'autorità imperiale che si fondi sulla missione universale dell'impero stesso – qual è invocata da Dante – risulta storicamente superata. L'impero germanico non ha mai voluto né potuto realizzare il processo che Dante definisce e perfino invoca come "la sua missione" nel suo trattato sulla "Monarchia" (op. cit.) Per quanto riguarda l'avidità mondana, politica ed economica, sia della borghesia italiana che del papato, la posizione di Dante rivela delle contraddizioni morali ed esistenziali. Il poeta non può che ignorare che la "prossimità trasversale" degli interessi capitalisti rispetto a diverse classi sociali e a molteplici istituzioni contribuisce a trasformare certe patrie comunali europee in principati oligarchici, che saranno spesso all'origine delle diverse nazioni europee e dello sviluppo della cultura nazionale. Cinque secoli più tardi, Hegel e Marx capiranno che la storia dei conflitti sociali produce delle contraddizioni – tanto economiche quanto etiche ed esistenziali – capaci di distruggere il passato, ma anche di generare e di esprimere il nuovo. Dante assiste appunto al passaggio da un'epoca ad un'altra, da una società feudale a una società borghese, che diventerà capitalista e industriale nel corso dei cinque secoli che seguiranno.

responsabile. Le teorie dell'epoca sulla visione, teorizzate soprattutto dai filosofi Averroè e Avicenna, sostenevano che la ragione ha bisogno di essere illuminata per comprendere ciò che è vero; Dante pensa dunque che i tre vizi ci dispongono a commettere il male offuscando e oscurando la nostra ragione, dato che l'uomo non può volere il male dell'altro e il proprio male in modo completamente cosciente e lucido. Da questo punto di vista, il poeta si mostra erede dell'intellettualismo morale greco di origine socratica prima ancora che aristotelica.

- *La prima disposizione al vizio è l'incapacità passiva di contenere e di controllare mediante la norma morale le proprie passioni o pulsioni sessuali (la libido e la lussuria) e fisiche (la voracità e la golosità). In questo contesto l'avarizia propria della borghesia capitalista nascente si manifesta come lo sviluppo della voracità, radicato nelle pulsioni biologiche egoiste e aggressive.* Il cuore e il suo corpo hanno dunque delle ragioni che la logica non conosce, secondo la celebre tesi di Pascal. Freud aggiungerà che l'esigenza del piacere esprime il bisogno che le nostre pulsioni sessuali e i nostri desideri egoisti siano soddisfatti in modo immediato, urgente e completo, come nel caso dell'appetito, della voracità e dell'orgasmo. D'altra parte la civiltà della società esige che la realtà morale delle norme controlli e limiti le pulsioni, i desideri e i piaceri⁷⁹⁵.

- *La seconda disposizione al vizio è per Dante la violenza che egli definisce come folle bestialità. In questo caso, l'individuo ha voluto dare il suo consenso o assenso in modo deliberato all'atto di volgere le sue pulsioni aggressive e i suoi istinti distruttori contro l'altro, contro se stesso o contro le cose. Questo peccato è più grave del precedente perché non si tratta più della "passività" delle passioni o delle pulsioni che l'individuo "subisce"; l'individuo violento*

⁷⁹⁵ Abbiamo visto che Marcuse sostiene in "Eros e civiltà" (op. cit.) che la repressione del piacere in nome del principio freudiano della realtà dominatrice è un fatto storico e non è un diritto. Secondo Marcuse l'inconscio collettivo conserva la memoria della sua storia, delle sue pulsioni e dei suoi desideri, che chiede alla civiltà repressiva la liberazione dell'Eros rimosso; la "Recherche" proustiana del tempo e del Paradiso perduto è per Marcuse l'esempio per eccellenza di questa tesi. Per di più questa stessa civiltà, producendo il conflitto tra il lavoro e il capitale (basti pensare al film "Metropolis" di F. Lang), ha generato le condizioni del riconoscimento e della liberazione dell'Eros. La memoria estetica esercitata dalla scrittura è il mezzo di elaborazione dell'Eros rimosso, della liberazione psicologica e dunque dell'emancipazione sociale e politica. Attualmente A. Honneth parte da un'analisi de "L'uomo invisibile" (Einaudi, Torino, 2009), scritto da Ralph Ellison nel 1952, per definire il suo concetto di invisibilità sociale e la sua epistemologia del riconoscimento. (Cfr. A. Honneth, *Invisibilità : sull'epistemologia del riconoscimento* ; in : "La société du mépris", op. cit., pagg. 225-244). Inoltre abbiamo visto che P. Mc Grath – il cui padre è stato a lungo psichiatra nei centri di igiene mentale – ha sostenuto recentemente il carattere ambiguo e poco affidabile dei ricordi, e dunque indirettamente della facoltà della memoria. Lo scrittore cita suo padre, che ricordandosi di Buenos Aires sospettava di ricordarsi semplicemente o piuttosto "dell'ultima volta che mi ero ricordato di quel luogo".

decide liberamente di esercitare contro l'altro l'aggressività e la violenza che egli porta in sé.

- La terza disposizione viziosa è la frode, l'unica che Dante e Aristotele definiscano come la vera malizia o malvagità, la quale sorge da un'intenzione malvagia e su questa si fonda. Se per Aristotele e Freud "l'uomo è per stessa sua natura un animale politico", cioè un essere sociale e comunitario, allora ogni frode - e il tradimento più di ogni altra frode - è l' "intenzione malvagia" che lacera e fa crollare il fondamento stesso della comunità sociale e umana. La frode tradisce il cuore dell'altro, tradisce al cuore la parola della "concordia"⁷⁹⁶; in questo modo, essa nega e sradica la possibilità della giustizia e della pace. In fondo al tradimento e al male si situa per Dante l'avidità della "cupidità", che è nel contempo la brama di possedere e il desiderio invidioso dell'altro e dei suoi beni: è questa l'avarizia senza traccia alcuna d'amore nel senso platonico. Pasolini comprenderà perfettamente questa "intuizione profetica" di Dante, che egli svilupperà rispetto al settimo canto dell'Inferno in "La Divina Mimesis"⁷⁹⁷.

Portata all'estremo, questa brama non è fundamentalmente differente dalla pulsione biologica ed egoista dell'incesto, che nega e annienta narcisisticamente la legge e il comandamento della differenza, sia in quanto distanza temporale delle generazioni, sia in quanto distanza spaziale e vitale della relazione. Solo queste differenze ci permettono di comprendere e di progettare la nostra esistenza nel mondo, al fine di diventare chi siamo e ciò che possiamo essere, a partire dalla nostra situazione personale⁷⁹⁸.

⁷⁹⁶ Possiamo ricordare al riguardo la differenza che P. Ricoeur teorizza in « Sé come un altro » (op. cit.) tra due modelli della permanenza temporale dell'individuo, che sono nel contempo dialetticamente indissociabili ma irriducibili l'uno all'altro. L'identità specifica delle mie disposizioni durevoli, che mi distingue dalle altre identità ; e la mia ipseità, cioè la mia capacità di mantenermi fedele a me stesso attraverso il tempo. La fedeltà alla parola data e alla promessa esprime e incarna la mia ipseità, mentre la frode che manca la parola data mi allontana dalla possibilità di diventare me stesso con l'altro, perchè il fraudolento si serve dell'altro come di un mezzo, contravvenendo in questo modo all'imperativo kantiano del rispetto, che prescrive di trattare la persona dell'altro sempre come un fine in sè e mai come un mezzo utilizzabile dal nostro proprio egoismo.

⁷⁹⁷ P. P. Pasolini, « La Divina Mimesis » (1975), Mondadori, Milano, 2006.

⁷⁹⁸ Dopo tutto (e prima di tutto), tutto ciò che siamo, che ognuno di noi è, la sua essenza e i suoi sogni, le sue possibilità di divenire (e) il suo destino, tutto questo non ha che un'origine : esce da qualche goccia più o meno trasparente, densa e intensa. E i due che stavano lo stavano generando al mondo, non ci pensavano affatto : quasi sicuramente non pensavano assolutamente e per niente a lui, nè consciamente nè intenzionalmente. E per di più, si stavano pure divertendo... Il desiderio di un ritorno fusionale al corpo della madre, che precede l'Edipo, il divieto dell'incesto e del cannibalismo, il comandamento della differenza e dell'alterità, nel tempo delle generazioni e nello spazio delle relazioni, i misteri dell'alienazione, della perdita e della dispersione, l'amore e la con-fusione il tutto il nulla l'infinito, l'uno nessuno centomila, l'essere – o meno ancora di questo ; tutto ciò sorge solo da qualche goccia, solamente da qualche goccia. Si può vedere al riguardo la « Teoria dei due Paradisi », con la quale termina il romanzo « Teorema » di Pasolini (op. cit.) Si tratta di

4.57 Per la coscienza idealista e utopica di Dante, la natura umana è trascendente e irriducibile all'immanenza del materialismo economico. La privazione del bene, l'assenza dell'essere ideale e la cupidità fusionale della materia e dell'onnipotenza : le origini del male coincidono con le strutture totalitarie

Dante è probabilmente il primo intellettuale « ideologicamente sorpreso » - per così dire – dal carattere libero, intraprendente e imprenditoriale, astratto e utile del lavoro borghese⁷⁹⁹. L'energia di quest'attività sarà all'origine delle rivoluzioni tecniche, scientifiche e industriali, come anche dell'utilitarismo e dell'individualismo, che sono i fondamenti dell'ideologia liberale e del nostro sistema economico. Dante comincia a percepire, in modo nel contempo inquieto e lucido, irrealista ma profetico, l'essenziale di ciò che abbiamo sostenuto nella prima sezione di questa quarta parte ; cioè che, *se la società comincia a immaginare il mondo come un mercato, allora si comincia a concepire anche l'uomo come un produttore e soprattutto come un possessore (e consumatore), e a vivere le relazioni umane come una concorrenza economica o come un'alleanza politica. Dante si accorge soprattutto del fatto che, se l'apparenza di questo cambiamento è economica e sociale, la sua consistenza è esistenziale. In effetti, fino ad allora il fine e il senso dell'esistenza umana erano stati la salvezza dell'anima, e questa esigenza aveva rappresentato la base del potere politico ; ma a partire dalla civiltà comunale comincia la lunga traiettoria attraverso la quale l'economia lascia lo statuto di mezzo, per essere percepita e riconosciuta come il fine della vita umana. Si viveva per essere salvati ; oramai si comincia a vivere per lavorare, per poter comprare, consumare e apparire.*

La coscienza utopica e profetica di Dante offre a lui e a noi l'intuizione anticipatrice del dilemma moderno del materialismo economico e dell'idealismo, religioso e/o socio-politico. Abbiamo detto nella quarta parte di questa ricerca che, se il senso dell'essere umano si realizza e si esprime nelle sue imprese economiche, allora l'uomo non potrà che ridursi a questa materia. Ora, *per Dante il senso dell'umano non può che superare infinitamente la sua visibilità materiale, fisica e mortale ; per lui, l'umanità è destinata e chiamata a comprendersi mediante il mondo degli altri, per potersi ritrovare, per poter ritornare alla sua essenza e abbandonarsi al suo senso. Questa visione si fonda sulla convinzione e sulla fede che la natura umana è trascendente, e dunque irriducibile all'immanenza della materia : « L'uomo è qualcosa che aspira a qualcosa di più alto di sé », come sostiene Heidegger in una proposizione che*

un'interpretazione contemporaneamente psicoanalitica freudiana, teologica e (più superficialmente) marxista del Paradiso, dell'unicità del padre e del « grembo », della caduta e della relazione padre-figlio. Questo scritto è tanto complesso quanto profondo, suggestivo e stimolante in un senso non solo poetico ma anche teorico, come spesso accade in Pasolini.

⁷⁹⁹ Cfr. J. Le Goff, « La civiltà dell'Occidente medievale » (1967), Sansoni, Firenze, 1969.

abbiamo analizzato nel paragrafo 4.49. Si vede bene che l'analisi marxista delle « ineguaglianze strutturali » e dell'alienazione del lavoro condivide con la « Weltanschauung onto-teo-logica » di Dante una certa visione e intenzione utopica dell'essenza dell'umanità, prima o dopo l'umanesimo, se esso viene inteso sia nel senso rinascimentale sia nel senso marxista. In ogni caso, l'inquietudine ribelle di Dante contro il suo mondo è ben fondata dal suo punto di vista perchè l'idealismo nelle sue forme greche, latine, cristiane e germaniche non è giunto a una conciliazione con la tradizione anglosassone del materialismo economico, individualista e utilitarista, che l'ha piuttosto superato storicamente e sostituito globalmente. Secondo Heidegger questo processo è la storia dell'oblio e della rimozione dell'essere e del problema del suo senso, che la tecnica ha ridotto alla presenza oggettiva degli strumenti utili e al loro uso economico. Secondo Pasolini, l'autore di questa svolta epocale è la storia della civiltà mediante la « buona coscienza » borghese del capitalismo, del suo individualismo e del suo utilitarismo. Per lui, l'unica uscita possibile da questa empasse è di « agire prima di decidere », come in un sogno (in modo molto differente rispetto all'ontologia di Heidegger), per trascendere la ragione borghese. Questa è la tesi che esprime l'Angelo liberatore nel film "Teorema" (1968).

Dante comprende il male e la sua origine nel solco della tradizione neoplatonica e agostiniana, secondo la quale esso non è un'entità autonoma, ma piuttosto l'allontanamento, la « privazione del bene » (privatio boni), l'assenza dell'essere ideale e l'avvicinamento alla materia bruta, che è il rovesciamento negativo del bene. La brama e l'avidità ci sembrano dunque essere il sintomo psicologico e l'espressione economica del « male della materia ». Lucifero rappresenta appunto la cupidigia presuntuosa del « credersi (un) Dio » e la volontà impotente – onnipotente solo nelle sue pretese - di mettersi al suo posto, le quali sono i riflessi di un egoismo competitivo totale e disumanizzante. Lucifero è l'Io che crede di essere il mondo intero, l'universo e il suo centro, cioè Dio. Questa credenza e questa intenzione separano l'uomo da Dio in modo essenziale e irreparabile : « diabolos » è appunto « colui che separa ».

Credersi un dio o Dio stesso, credersi il mondo intero o il suo centro : questo è il ritorno dell'adulto al fantasma della sua unità totale e fusionale con la madre, all'unità in seno alla quale le differenze, gli altri e la loro libertà non possono ancora esistere⁸⁰⁰. Questa volontà fusionale e ossessiva di onnipotenza blocca l'adulto al corpo della madre e al tempo dell'infanzia ; essa gli impedisce di riconoscere la realtà degli altri e del loro mondo, del tempo della storia e delle storie di ognuno di noi. *Questa volontà non separa solo l'essere umano dalla*

⁸⁰⁰ Si tratta dei concetti di Winnicott che abbiamo analizzato nella quarta sezione della terza parte di questa ricerca.

sua « paternità divina » ; essa lo separa soprattutto da sé, fissandolo alla sua immagine idealizzata e narcisista, capace solo di negare l'esistenza e dunque la resistenza degli altri, e di conseguenza la relazione con loro, al fine di poter rivendicare unicamente il proprio Io in modo continuo e ossessivo. A partire da Lucifero e Caino, attraverso Agamennone e Achille, fino alle lotte di classe, alle colonizzazioni, ai totalitarismi e alle globalizzazioni, le forme del male sono spesso la manifestazione di questa traccia e della sua storia, delle quali Hannah Arendt ha smascherato la banalità nel suo studio su "L'origine del totalitarismo" (1951) e soprattutto in "La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme" (1963)⁸⁰¹.

4.58 La struttura geografica e morale del Purgatorio, luogo dell'espiazione e della trasformazione purificatrice.

Dante e Petrarca, all'origine del soggetto poetico e della coscienza psicologica moderna

Secondo Dante noi conserviamo in noi stessi un'idea, una traccia di ciò che è vero e buono ; dunque la nostra volontà è libera e responsabile del modo e della misura in cui essa ama se stessa rispetto agli altri. L'uomo è libero di voler commettere il male contro di sé e contro gli altri, di annientarsi e di morire. Ciononostante l'amore può salvare lo spirito dell'uomo dalla morte, anche dopo la morte fisica. Il superamento della morte del corpo coincide secondo Dante con la trasformazione dello spirito o dell'anima, cioè della nostra « psyché », nel senso dell'espiazione e della purificazione, al fine della redenzione e della liberazione. Pertanto il Purgatorio non è solo il luogo di espiazione di coloro che hanno amato la loro propria persona e voluto il loro proprio bene materiale – cioè la ricchezza e la gloria - mediante il male degli altri ; il Purgatorio è anche il luogo della riapertura dello spazio, del tempo e del movimento del divenire, e tutto questo ricrea la possibilità di « trasformare » e di liberare le anime. La comprensione dell'essere umano e del suo mondo coincide dunque con la creazione e la ricreazione, con la formazione e la trasformazione del suo essere umano e mondano, che era stato deformato e annientato dal male. Formazione e de-formazione, morte e annientamento, elaborazione e trans-formazione, redenzione e liberazione : sono queste le dimensioni, le consistenze e le dinamiche – nel contempo teologiche e psicologiche – del Purgatorio e della « Divina Commedia » in generale e forse, ancora più universalmente, dell'esistenza umana.

⁸⁰¹ H. Arendt, "L'origine del totalitarismo", op. cit.; idem, "La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme" (1963), Feltrinelli, Milano, 2003.

L'esistenza del purgatorio è stata assunta come dogma dalla chiesa durante il secondo concilio di Lione (1274). La tradizione conosceva fino ad allora solo gli estremi rispettivamente orribili e sublimi dell'inferno e del paradiso ; essa immaginava o considerava dunque il purgatorio come una sorta di sdoppiamento moderato dell'inferno. Dante rompe questa tradizione, crea un Purgatorio veramente autonomo, uno spazio intermedio teso verso il Paradiso, il bene e la beatitudine, anche se mediante le tappe necessarie e inevitabili dell'espiazione e della purificazione.

La montagna del Purgatorio dantesco è situata in mezzo al mare, completamente aperta alle acque e alla luce del sole, e questo la rende essenzialmente differente dall'Inferno. Per di più l'isola del Purgatorio è abitata dagli angeli, attraversata e ritmata dalle manifestazioni plastiche e letterarie dell'arte. *In questo luogo di espiazione e di purificazione, diventare buoni significa diventare leggeri*, per usare la metafora di Simone Weil⁸⁰²; le anime sono dunque chiamate all'ascensione della montagna. Esse debbono rimanere in un certo girone per un tempo determinato dalla gravità del peccato da espiare. *La montagna del Purgatorio comprende sette gironi, corrispondenti ai setti peccati capitali da espiare, in ordine decrescente di gravità a mano a mano che l'anima ascende. La ragione di questa « geografia morale » è che la montagna dell'espiazione e della purificazione rappresenta l'ascesa e l'ascesi alla volta della beatitudine celeste del Paradiso ;* ma già la cima di questa montagna coincide con l'Eden, che realizza il bene e la felicità terrestri delle anime purificate. L'Eden è dunque il luogo della Terra più vicino al Paradiso. Alla base della montagna le anime espiano il peccato più grave, l'orgoglio, il vizio tipico degli aristocratici. In cima alla montagna, appena al di sotto dell'Eden, le anime si purificano dalla lussuria; quest'ultima sembra essere per Dante il peccato più "leggero" per l'anima - se continuiamo a usare il linguaggio di S. Weil -, verso il quale il poeta manifesta il massimo grado di comprensione, se non di giustificatrice. *L'imbuto discendente dell'Inferno si presenta dunque rovesciato verso il bene, nel senso dell'ascesa, secondo i gradi seguenti dei peccati : orgoglio, invidia, ira, accidia, avarizia o prodigalità, golosità, lussuria.* La montagna è coronata dall'Eden, il Paradiso terrestre.

Dante stesso, cioè l'autore del poema che giudica la propria persona, riconosce che la prossima sede della sua anima dopo la morte sarà il livello più basso del Purgatorio perchè il suo peccato, l'orgoglio, è il più grave, il più pesante per l'anima e dunque il più difficile e lungo da espiare. Colui che la tradizione culturale definisce « il poeta cristiano » per eccellenza, ritiene di aver evitato a malapena le pene del suo Inferno... *La struttura estetica riflessiva di una scrittura poetica chiamata a comprendere e a giudicare la vita stessa*

⁸⁰² S. Weil, « La pesanteur et la grâce », Plon, Paris, 1947. (Traduz. italiana di F. Fortini « L'ombra e la grazia », Rusconi, Milano, 1985).

dell'autore è un carattere dell'opera di Dante che sarà ripreso da Petrarca nel suo « Secretum » (1347-1353)⁸⁰³. L'itinerario di formazione di Dante è accompagnato fino al Purgatorio dalla ragione di Virgilio, in seguito dalla grazia teologica di Beatrice e infine dal mistico Bernardo da Chiaravalle, che guida il poeta fino alle soglie della contemplazione di Dio. Petrarca immagina il suo « Secretum » come un'analisi in forma di confessione dialogica con Agostino in quanto teologo, ma anche in quanto primo cristiano ad aver condiviso i suoi dubbi e i suoi peccati nella scrittura delle sue « Confessioni ». Per tutte queste ragioni la critica letteraria considera attualmente l'opera di Petrarca – e meno direttamente quella di Dante – come l'origine del soggetto poetico ed estetico moderno. Questo soggetto è un autore cosciente delle sue passioni e delle sue riflessioni, al punto da descriverle nelle sue opere. All'uscita dal Medioevo, Dante e Petrarca rappresentano dunque i momenti essenziali della scoperta e della costruzione della modernità psicologica della coscienza.

4.59 Il Purgatorio è il luogo intermedio della dimensione teorica, estetica e artistica.

Il Purgatorio come spazio e mezzo immaginario dell'elaborazione della perdita e della produzione culturale

Jacques Le Goff ha mostrato che il *Purgatorio di Dante* supera lo schema binario tra il male infernale e il bene paradisiaco aprendo un vero e proprio luogo intermedio, e dunque una dialettica trinitaria, da un punto di vista tanto simbolico che estetico⁸⁰⁴. Il ritmo della poesia si esprime nelle terzine e, rispetto all'*Inferno*, il *Purgatorio* riapre il ventaglio dello spazio, del tempo e del movimento; riapre dunque la possibilità della metamorfosi, cioè della trasformazione interiore di coloro che attraversano questo percorso. Il *Purgatorio* rappresenta anche il luogo della “*Bildung*” estetica e teologica delle anime del *Purgatorio* e dell'anima di Dante, mediante i bassorilievi e le icone bizantine, la cui produzione era considerata (e lo è ancora oggi per i monaci ortodossi) come una meditazione sulla Genesi. Il *Purgatorio* è il luogo intermedio in cui l'uomo si manifesta come una creatura incarnata e carnale, depositaria di un sapere intermedio e velato, in cammino verso Dio e dunque verso la verità svelata. Questa situazione è propria della dimensione teorica speculativa, ma anche della dimensione estetica e artistica. In effetti, questo statuto intermedio si avvicina alla tensione erotica che Platone considerava propria della ricerca filosofica, innamorata di un sapere che solo Dio può possedere nella sua verità interamente e completamente svelata. Anche

⁸⁰³ Petrarca, « Secretum » (1347-1353), Garzanti, Milano, 1967.

⁸⁰⁴ J. Le Goff, « La nascita del Purgatorio », Einaudi, Torino, 1982.

Tommaso D'Aquino, per definire la condizione umana, diceva che l'uomo "è situato in una sorta di stato medio" (*homo quodam medio collocatur*). Nell'universo cristiano e tomista che Dante conosceva benissimo, Eros diventa un angelo, creatura messaggera tra i due mondi già secondo il più grande dei sufi, Ibn 'Arabi⁸⁰⁵. Per Dante, *Beatrice sarà un'intelligenza angelica, un mezzo sacro alla volta della visione contemplativa di Dio*⁸⁰⁶, *irraggiungibile dalla sola ragione pagana rappresentata da Virgilio*. La dimensione artistica è ancora più rivelatrice. Secondo Philippe Sollers, "tutto il Purgatorio è un'immagine continua della condizione poetica"⁸⁰⁷. Per Georges Duby, la Commedia è "l'ultima cattedrale" e il Purgatorio di Dante "è abitato, dal basso verso l'alto, dalle manifestazioni dell'arte"⁸⁰⁸. *Attraversando i gironi, le anime contemplano i bassorilievi scolpiti che rappresentano esempi di virtù; sono una sorta di concentrati d'esperienza che debbono essere decifrati e interpretati, e che debbono poter trasformare i peccatori mediante la virtù contraria al loro vizio*. I bassorilievi sono situati all'esterno dei percorsi dei gironi; ciò rende la percezione rischiosa e drammatica per l'anima che guarda e si identifica. Peraltro, già secondo Aristotele la catarsi tragica non poteva che attraversare i sentimenti di pietà e di terrore (*éleos e phobos*)⁸⁰⁹.

Lo statuto allo stesso tempo intermedio e "di passaggio", teorico e artistico ma anche drammatico del Purgatorio può e deve ricordarci la teoria dell' "oggetto transizionale" di Winnicott, che abbiamo già trattato nella quarta sezione della terza parte di questa ricerca al fine di comprendere le origini fusionali delle ideologie totalitarie. Per Winnicott quest'oggetto rappresenta la dimensione intermedia tra due esigenze:

- la realtà oggettiva ed esteriore in seno alla quale il bambino ha vissuto la separazione e la perdita dell'unità totale e fusionale con sua madre, nella quale nessun "altro" esisteva,

⁸⁰⁵ Ricordiamo che nella cultura araba e musulmana esiste un'opera analoga alla « Commedia » di Dante, almeno nel tema. Si tratta del « Libro della scala », un poema mistico che Dante potrebbe aver conosciuto (« Il Libro della Scala di Maometto », SE, Milano, 1991). Durante l'epoca fascista venne vietato alla critica dantesca ogni riferimento a questo dato. In questo contesto è opportuno ricordare che la cultura medievale europea conosce Aristotele soprattutto attraverso i commenti delle sue opere da parte di Alessandro di Afrodisia e attraverso le riprese speculative di Averroè e di Avicenna, che Dante conosceva attraverso gli scritti polemici di S. Tommaso, al punto di collocarli rispettosamente nel Limbo, accanto agli altri spiriti sommi della cultura dell'epoca.

⁸⁰⁶ Possiamo considerare come presenze recenti o attuali del simbolo degli angeli nell'arte occidentale la prima delle « Elegie di Duino » (1912-1922) di R. M. Rilke (Einaudi, Torino, 1973) e il film già citato di W. Wenders « Il cielo sopra Berlino ».

⁸⁰⁷ P. Sollers, « Dante et la traversée de l'écriture », in « Logiques », Seuil, Paris, 1968 ; p. 69.

⁸⁰⁸ G. Duby, « Le temps de cathédrales. L'art et la société », Gallimard, Paris, 1976.

⁸⁰⁹ Aristotele, « Poetica », La Nuova Italia, Firenze, 2001.

- e d'altra parte l'immaginazione interiore, che gli permette di elaborare e di compensare la perdita reale mediante dei personaggi, dei mondi e delle storie immaginarie, ma anche di "man-tenere" (holding) aderenti al reale i suoi fantasmi fusionali di onnipotenza.

Questa tensione fantasmatica, che lo psicoanalista britannico sembra assimilare alla nozione di "holding", permette al bambino di situare i suoi sogni nostalgici alla prova dei fatti, perché il gioco può creare dei prodotti culturali. Secondo Winnicott l'immaginario e il suo spazio intermedio sono all'origine di ciò che chiamiamo "cultura" in senso lato: l'estetico e l'artistico, ma anche il teorico e lo scientifico. La nostalgia del "tutto" (nei sensi ambigui dell'intero, della totalità e del totalitarismo...) ha spesso spinto o stimolato gli scrittori, gli artisti e i filosofi a superare la lacerazione deludente con il mondo degli altri⁸¹⁰, al fine di ricreare o di restaurare la relazione assoluta con l'infinità generatrice. Senza questa nostalgia, la parte forse più sublime e profonda della nostra letteratura non sarebbe probabilmente esista.

La rivelazione velata dei sogni abita il Purgatorio di Dante, che si addormenta e sogna per tre volte. Il suo secondo sogno, quello del ventre della sirena, coincide con il centro della "Commedia"⁸¹¹ ed è definito da Jacqueline Risset – la traduttrice dell'opera in francese per Flammarion – come "sorprendentemente vicino a uno dei sogni di Freud, descritti come decisivi nella "Traumdeutung"⁸¹² per l'attività dell'interpretazione"⁸¹³. Tutto questo sembra dimostrare la pertinenza, o almeno *la presenza di una dimensione psichica, psicologica e analitica nel Purgatorio di Dante*. Una prova ulteriore è rappresentata dal fatto che l'autore Dante Alighieri rimprovera il suo personaggio Dante nel modo in cui il Superego censurerebbe l'Io narcisista, anche nelle sue pulsioni artistiche che Freud definiva come espressioni o prodotti dell'energia libidinale. Ciò avviene a proposito dell'episodio di Casella, che canta una canzone poetica di Dante stesso⁸¹⁴. L'autore preposto al rimprovero è Catone, che la tradizione latina definisce appunto come "il censore" (Cato censor), il rappresentante della norma morale, del controllo sociale che contiene e limita gli istinti, le pulsioni biologiche o il piacere estetico, e dunque sensibile e sensuale. Come per Freud l'individuo è lacerato e teso interiormente tra i desideri pulsionali che esigono il piacere immediato e, d'altra parte, la realtà delle norme che li controllano e li limitano, allo stesso modo *la fretta urgente di Dante verso il Paradiso è frenata dalla passione interiore e nostalgica di ciò che è terrestre, carnale e sensibile*.

⁸¹⁰ Questo stato d'animo era ben presente a Hegel e Goethe, soprattutto nel « Wilhelm Meister » (op. cit.) e nel secondo « Faust » (op. cit.)

⁸¹¹ Purgatorio XIX, versi 1-33 (sogno della sirena) e versi 52-69 (Virgilio interpreta il sogno di Dante).

⁸¹² S. Freud, « L'interpretazione dei sogni », op. cit.

⁸¹³ D. Alighieri, « La Divine Comédie » (traduct. par J. Risset), 3 vol., GF Flammarion, 2006.

⁸¹⁴ Purgatorio, II, 91.

*Come il bambino, soprattutto il bambino adulto, sente nostalgia del corpo della madre – il ventre/prigione della balena nel sogno di Giona nella Bibbia -, allo stesso modo le anime in cammino verso il cielo sentono nostalgia alla vista di un corpo vivente*⁸¹⁵.

4.60 L'amore, principio e ragione di tutte le virtù e di tutti i vizi, fonda l'ordine morale del Purgatorio, ma anche il libero arbitrio e la responsabilità umana

Nel canto XVII del Purgatorio (v. 70-139) Virgilio spiega a Dante *la natura dell'amore, che è all'origine di tutte le virtù e di tutti i peccati, e dunque della struttura stessa del Purgatorio*. “Lo naturale è sempre senza errore”, scrive Dante. Ciò significa che l'amore naturale o istintivo è sempre senza errore, perché conduce ogni cosa al suo fine, o meglio al fine che le è proprio; è il caso della natura organica o animale. Si tratta in questo caso dell'amore in quanto atto volontario dell'anima, che “puote errar per malo obietto o per troppo o per poco di vigore”. Se l'amore ama Dio in primis e il resto in misura moderata, allora il piacere non può causare male alcuno: “esser non può cagion di mal diletto”. Ma *l'amore può anche volgersi verso il male, amare troppo i beni materiali e troppo poco o per nulla Dio (il vero bene che non è mai troppo amato)*. In questo caso, la creatura agisce contro il suo creatore (“contra 'l fattore adovra sua fattura”): “quinci comprender puoi ch'esser convene / amor sementa in voi d'ogni virtute / e d'ogne operazion che merta pene”⁸¹⁶ conclude Virgilio, seguendo la teoria che Tommaso ha sviluppato nella sua “Summa theologiae”⁸¹⁷.

Se l'amore non può distogliersi dalla sua salvezza e se nessun essere può separarsi da Dio, è evidente che *l'uomo non può odiare né se stesso né Dio. Pertanto l'uomo può odiare solo il suo prossimo, e dunque amare e volere il male di quest'ultimo*; “ed esso amor nasce in tre modi in vostro limo”⁸¹⁸. *I superbi abbassano il loro vicino o il loro prossimo per mettere in luce in questo modo la loro supposta eccellenza; gli invidiosi vogliono il male dell'altro, perché credono che l'altro li privi del loro potere, del loro onore e della loro gloria; gli iracondi sono in un certo senso “golosi di vendetta” e hanno bisogno*

⁸¹⁵ Questa forma di nostalgia che riappare nel dialogo tra gli angeli Demiel e Cassiel nel film di Wenders “Il cielo sopra Berlino”, nel quale l'angelo prova il desiderio di finirla con l'infinito, d'incarnarsi nel mondo, di “piantare un albero”: sessualmente e ontologicamente, cioè esistenzialmente...

⁸¹⁶ Purgatorio, XVII, v. 102-105.

⁸¹⁷ S. Tommaso, « Summa theologiae » (1266-1274), 34 vol., Salani, Firenze, edita a partire dal 1949 a cura dei Domenicani italiani. I concetti in questione si trovano nei passi seguenti : I, 20, 1 ; 60, 1 ; I, II, 27, 4 ; 28, 6 ; 41, 2 ; 70, 3.

⁸¹⁸ Purgatorio, XVII, v. 113-114.

di causare il male altrui. Ecco dunque le tre forme di amore errato perché diretto in modo disordinato verso tre oggetti malvagi. In seguito, sulla scorta delle “Confessioni” di Agostino, Dante definisce il vizio della pigrizia mediante il concetto di desiderio di tipo corrotto. Ogni uomo desidera e tende a un bene in cui l’anima si riposi⁸¹⁹; se l’uomo si sforza di raggiungere questo bene con un amore lento, allora è punito nel quarto girone, quello dei pigri. Dato che solo Dio è l’essenza e il frutto di ogni bene e di tutti i beni, i beni mondani sono talmente imperfetti da non poter rendere l’uomo felice. Dunque se l’amore si abbandona ad amare troppo i beni mondani e materiali, allora esso prende la via dell’avarizia, della golosità e della lussuria, le quali esprimono e testimoniano il suo abbandono di Dio, come abbiamo già visto.

Nel canto XVIII del Purgatorio (v. 1-75), Virgilio completa la teoria dell’amore descrivendo la sua origine e la sua relazione con il libero arbitrio, e dunque con la responsabilità dell’essere umano. L’anima umana è dotata di facoltà e di tendenze innate e istintive, che le fanno amare naturalmente ciò che le piace; dunque non siamo responsabili del movimento istintivo e naturale dell’amore. *La nostra responsabilità è e consiste nella nostra volontà razionale, la quale è libera - e proprio per questo responsabile – di dare il suo assenso a un certo uso di una certa facoltà naturale, oppure è libera e responsabile di rifiutare questo assenso. Il fondamento della libertà e della responsabilità umana è nel fatto che l’uomo possiede una certa idea del vero e una certa tendenza al bene, ma è libero di scegliere un certo bene o un altro. Ad esempio l’uomo è libero di amare Dio e il suo prossimo anziché se stesso; ma è anche libero di amare se stesso, la sua superbia, il suo orgoglio e i suoi interessi materiali anziché Dio e gli altri, fino a disprezzarLo e a disprezzarli, come Agostino ha mostrato nella sua “Civitas Dei”⁸²⁰. Se l’uomo è razionale e dotato di una volontà libera, allora è responsabile dei suoi atti, e può e deve essere giudicato per ciò che egli ha fatto o per ciò che non ha fatto; e sarà giudicato dall’opinione umana e pubblica, dai tribunali degli uomini o dalla giustizia di Dio. È evidente che molti elementi di questa teoria anticipano la concezione kantiana della morale, secondo la quale la libertà della ragione umana fonda l’autonomia della nostra volontà.*

⁸¹⁹ « Tu ci hai fatti per te e il nostro cuore non ha pace finché non riposa (requiescat) in te » (S. Agostino, « Confessioni », op. cit. ; I, 1).

⁸²⁰ S. Agostino, « La città di Dio », op. cit.

4.61 Peccato, colpa e castigo: teorie e prassi del contrappasso.

L'Inferno punisce il peccato; il Purgatorio trasforma, purifica e redime l'anima della persona mediante l'espiazione.

Liberarsi dalla pesantezza del male, abbandonarsi alla leggerezza dell'amore che noi siamo

La logica e il fine delle punizioni che Dante applica nell'Inferno sono molto differenti da quelli del Purgatorio. Questa differenza è fondamentale in relazione alla nostra tesi riguardante la ricreazione "onto-teo-logica" per mezzo della trasformazione psichica. È dunque necessario analizzare questi temi in modo dettagliato, servendoci dell'importante contributo apportato da Gino Arias allo studio di questo argomento nel suo studio su « Le istituzioni giuridiche medievali nella Divina Commedia »⁸²¹.

A) La giustizia nell'Inferno è punitiva; essa applica la giustizia della vendetta, cioè la legge del taglione, che fa corrispondere al male fatto una pena che sia la più identica o la più analoga possibile rispetto all'atto subito. La vendetta mira a punire l'atto: essa vendica l'atto malvagio al fine di riparare l'ordine sociale turbato e di reintegrare l'armonia.

- Di conseguenza, la persona del colpevole è solo lo strumento della giustizia punitiva, che si occupa di vendicare l'atto ma trascura l'attore del delitto o del male. Se la giustizia vendica il delitto mediante il castigo, la persona del colpevole è solo lo strumento della propria punizione, senza esserne mai il fine.

- In questo contesto il contrappasso del male deve essere proporzionato e corrispondente all'errore e al livello di colpevolezza, per analogia o per antitesi rispetto al peccato. Ad esempio i lussuriosi sono colpiti, sconvolti e rovesciati dalla tempesta continua della passione, nell'Inferno (canto V) come nella loro vita, mentre i superbi, che hanno alzato la loro testa al di sopra degli altri per presunzione, sono schiacciati sul dorso da rocce che li piegano fino al suolo, costringendoli all'umiltà della terra; "humus", il termine latino di terra dal punto di vista linguistico è all'origine del valore dell'umiltà. Presentiamo in nota un'analisi del rapporto analogico o antitetico tra il peccato e la pena nei casi più esemplari e teologicamente interessanti dell'Inferno dantesco, seguendo le lezioni classiche di Scartazzini, Vandelli e Sapegno, nonché gli studi più recenti di Bruno Nardi e Tommaso di Salvo⁸²².

⁸²¹ G. Arias, « Le istituzioni giuridiche medievali nella Divina Commedia », F. Lumachi editore, Firenze, 1901.

⁸²² Canto XIII. *Le anime suicide* sono trasformate in alberi che parlano e si lamentano. Le loro anime cadono in una foresta e germogliano nel luogo in cui sono cadute, fino a diventare delle piante che saranno il pasto delle Arpie. Nel momento del giudizio finale ogni anima ri-otterrà il suo proprio corpo ma non potrà abitarlo, perchè in vita essa ha separato con la violenza il proprio corpo dalla propria anima, che Dio aveva creati congiunti in unità, e che dunque avrebbero dovuto restare uniti fino alla morte naturale. Pertanto Dio vieta a loro di ri-unificare

- La logica del contesto infernale è confermata dalla descrizione che Dante offre del creatore stesso di questo mondo, cioè Dio, mediante gli attributi della potenza, della saggezza e dell'amore⁸²³. La potenza è quella dell'essere creatore, il Padre, capace di misericordia ma anche di infliggere le pene infernali. La saggezza è quella del Figlio, il Verbo che si esprime e manifesta come "la via, la verità e la vita", mediante il quale noi possiamo giungere a conoscere la verità; è Lui che rende le pene giuste, cioè proporzionali alla colpevolezza. Infine lo Spirito è la relazione d'amore tra il creatore, le creature e la creazione, cioè il cosmo; mediante lo Spirito, l' "ordo amoris" di cui parlava Agostino è conservato.

B) Nel Purgatorio Dante applica la logica dell'espiazione, che deve purificare la disposizione psichica ("hexis", "habitus, ciò che si ha) della persona a fare il male o a commettere un certo peccato. In effetti, la disposizione viziosa o l'intenzione di fare il male (la "Ab-sicht" kantiana, cioè la visione a partire dalla quale l'azione è compiuta) sono l'origine psichica delle azioni malvage. La disposizione del soggetto è irriducibile ai suoi peccati: proprio questa

ciò che esse stesse hanno voluto scindere in vita. Non si tratta qui di una vendetta ispirata dalla legge del taglione, ma piuttosto di una misura che prolunga nell'eternità una decisione presa dall'anima alla fine della sua vita sulla terra. *I dissipatori* corrono nudi, rincorsi e lacerati da cagne. Essi diventano dunque l'oggetto di una punizione che corrisponde al loro peccato per analogia: sono stati dissipatori e sono ora fisicamente « dissipati », cioè smembrati.

Canto XIX. *I simoniaci*, trafficanti nelle cose sacre, sono immersi con la testa rovesciata in buchi circolari e le piante dei loro piedi sono bruciate da fiamme. Anziché occuparsi dei beni celesti, costoro si sono occupati solamente della potenza e della ricchezza terrena; avendo rovesciato l'« ordo amoris », cioè l'ordine dei veri valori, essi sono ora rovesciati a loro volta e nella loro persona, le membra e gli occhi conficcati in terra, prigionieri dei loro idoli terrestri (l'oro e tutto il resto) e del loro comportamento idolatra. Ancora una volta la persona fisica del peccatore è interrata nel corpo fisico del suo peccato.

Canto XX. *I maghi e gli indovini* marciano all'indietro, con la testa girata all'incontrario. Durante la loro vita, costoro hanno voluto spingere o gettare il loro sguardo troppo in avanti; sono dunque condannati a guardare eternamente all'indietro. Virgilio steso spiega a Dante la gravità del loro peccato: hanno immaginato che il giudizio di Dio, ch'è l'attività onnipotente per eccellenza, possa essere ridotto a una condizione di passività prevedibile nel senso del futuro, e dunque « manipolabile o utilizzabile » secondo i desideri umani.

Canto XXIII. *Gli ipocriti* camminano piangendo, vestiti e oppressi da cappe dorate in apparenza, in realtà rivestite di piombo; lunghi cappucci impediscono loro di vedere veramente. Gli ipocriti sono paralizzati dal comportamento falso e apparente tenuto durante la loro vita: un'umiltà tanto modesta quanto falsa, una santità virtuosa esibita con tanta cura quanto appesantita dai loro vizi nascosti (vizi privati e pubbliche virtù, per così dire). Il peso rappresenta la fatica di esibire un'apparenza modesta al fine di nascondere i vizi reali. Questa immagine riprende probabilmente Matteo 23, 27.

⁸²³ « Fecemi la divina potestate, / la somma sapienza e 'l primo amore » dice la scritta che Dante trova « al sommo d'una porta », che è naturalmente quella dell'Inferno (Inferno, III, v. 5-11).

disposizione deve essere trasformata e purificata dall'espiazione, mentre i peccati in quanto tali sono solo delle azioni conseguenti, che è inutile punire. Ciò significa che il male è nell'intenzione del suo autore e non nella materia bruta dell'atto stesso, come riteneva la teoria neoplatonica delle ipostasi secondo Plotino.

- Di conseguenza, il fine della giustizia redentrice o catartica del Purgatorio è la trasformazione e la purificazione dell'anima individuale mediante l'espiazione, al fine di redimere la persona e di condurla allo stato di beatitudine. Oggi definiremmo questa visione del problema "giustizia-colpa o responsabilità-pena" in termini di riabilitazione e di reinserzione della persona in errore nel tessuto sociale⁸²⁴.

- Dante deduce da questa teoria – che trova le sue origine in Aristotele, S. Paolo e S. Tommaso d'Aquino – che il castigo e l'espiazione, per poter trasformare e purificare l'anima, debbono essere materialmente conformi all'errore e alla colpa, per poter cancellare dall'anima la traccia del peccato, come se si dovesse levare dalla superficie dell'anima un'incrostazione parassitaria di sporcizia. A tal fine la natura e la forza del castigo purificatore debbono essere opposte il più possibile alla disposizione viziosa e al peccato, al fine di potervisi opporre e di distruggerli. L'esempio più evidente è quello delle rocce le quali si oppongono all'orgoglio presuntuoso dei superbi piegandolo e piegandoli fino a schiacciarli.

- Il fine dell'espiazione e del Purgatorio è di opporsi al male, di sradicarlo e di liberare la persona dalla sua pesantezza, affinché possa abbandonarsi alla

⁸²⁴ Nel corso della storia gli Stati hanno progressivamente abbandonato la nozione di giustizia intesa come punizione e vendetta, considerandola primitiva ; al suo posto si è imposta l'esigenza di una riabilitazione civile e sociale, perchè uno Stato civilizzato deve accorgersi di essere l'autorità paterna non solo della vittima da indennizzare, ma anche dell'autore del delitto, che deve essere reinserito nella comunità. Già il diritto romano aveva teorizzato l'unità politica e la protezione della società per mezzo di una giustizia capace di prevenire i delitti mediante l'intimidazione e le pene. Hume e Bentham sostenevano che, se la giustizia coincide con l'utilità sociale (« il maggior bene per il maggior numero », come abbiamo visto), allora per garantirla occorre che lo Stato impedisca all'egoismo degli individui di commettere l'ingiustizia verso gli altri senza essere punito automaticamente – o perlomeno probabilmente - a causa di questi atti. Il codice penale codifica, esprime e garantisce appunto questa corrispondenza tra delitti e castighi. Proprio Dostoevskij sosteneva che « se Dio non esiste, allora tutto è permesso ». Nel solco di « Antigone », figlia e sorella di Edipo, la filosofia moderna del diritto ha capito che « tutto » non è mai permesso, e che le norme giuridiche e l'inconscio morale e sociale (l'Es di Freud) esistono rispettivamente per codificare e per significare ciò che è permesso e ciò che non lo è. Le libertà, il diritto e i divieti si giocano nella dimensione del « qualcosa », che è relativa e frustrante, ma anche adulta e « maturante », per così dire ; dunque le libertà non esistono nella dimensione del « tutto », che può apparire assoluta e sublime, ma che in realtà rischia spesso di rivelarsi infantile, fusionale e regressiva per colui che vi aspira, prima ancora che pericolosa o letale per coloro che subiscono le sue pretese.

*leggerezza dell'amore*⁸²⁵. Nella trasformazione liberatrice del Purgatorio, la giustizia non si limita a manifestare la sua potenza e saggezza. Essa rivela e dispiega soprattutto la sua essenza: l'amore, che solo può offrire la pace all'inquietudine, secondo il testo agostiniano già citato: "Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (Tu ci hai fatti per te e il nostro cuore non ha pace finchè non riposa in te)⁸²⁶.

- Nel canto XVI del Purgatorio Dante descrive Dio come l'unico oggetto degno di essere amato e desiderato come la fine e il fine ultimo dell'essere umano : « l'ultimo desiderabile », aveva scritto Dante nel "Convivio"⁸²⁷. Abbiamo visto nel paragrafo precedente che l'amore, essendo il principio e la ragione di tutte le virtù e di tutti i vizi, fonda l'ordine morale del Purgatorio. Ogni forma d'amore umano che si distolga da Dio per amare se stessa, soprattutto attraverso i beni materiali, rischia fundamentalmente e necessariamente di trasformarsi e di rivelarsi come una forma di odio, che vuole il male degli altri. È evidente che, rispetto alla logica giuridica del giudizio e della punizione, questa comprensione di un Dio amabile e desiderabile apre la prospettiva di un Dio personale e di un Padre che ama, capace di trasformare e liberare gli esseri umani in vista della contemplazione del dono del Suo amore. Il viaggio di Dante e di Virgilio attraverso l'Inferno e il Purgatorio è un itinerario di espiazione dei peccati e di perfezionamento dell'anima di Dante, che può essere l'autore del poema solo perchè è stato prima l'individuo carnale in formazione e il personaggio universale « trans-formato » dal viaggio nella sua coscienza e nella sua esistenza. La ricerca e il riconoscimento, la « trans-formazione » e la confessione della propria identità individuale, e dunque carnale e fallibile, sono le condizioni che rendono possibile

- che l'uomo Dante "divenga se stesso",

- che egli divenga nel contempo un personaggio esemplare e universale, quello del suo poema,

- e che egli divenga altresì un autore capace di parlare a noi tutti di sé e dunque di noi stessi⁸²⁸.

In questo senso l'itinerario terrestre e spirituale di Dante ricrea e incarna l'imperativo esistenziale di Agostino, "Diventate ciò che ricevete. Ricevete ciò che siete", avendo percorso la circolarità apparente di questo imperativo, che

⁸²⁵ Simone Weil sostiene ne « La pesantezza e la grazia » (op. cit.) che « tutti i movimenti naturali dell'anima sono retti da leggi analoghe a quelle della pesantezza materiale. Solo la grazia fa eccezione ». «La creazione è fatta del movimento discendente della pesantezza, del movimento ascendente della grazia e del movimento ascendente della grazia alla seconda potenza ». « La grazia è la legge del movimento ascendente ».

⁸²⁶ S. Agostino, « Confessioni », op. cit. ; I, 1.

⁸²⁷ Dante, « Convivio », op. cit. ; IV, XII, 17.

⁸²⁸ J. Risset nota giustamente che nelle opere iniziatiche quali la « Commedia » dantesca e la « Ricerca del tempo perduto » di Proust, ma anche in una certa misura nello « Stephen Dedalus » e nell'« Ulisse » di Joyce, il nome e l'identità di colui che vive e scrive appaiono solo alla fine. Lo stesso nome di Dante appare solo alla fine del Purgatorio.

solo l'accoglienza dell'amore che ci è dato può superare e riaprire. Secondo la "concezione figurale" del filologo tedesco Erich Auerbach⁸²⁹ – che si fonda soprattutto sugli scritti estetici di Hegel sulla "Commedia" dantesca, *il personaggio di Dante e tutti gli altri personaggi della "Commedia" incarnano la tensione dialettica tra l'individuo e la sua storia personale e, d'altra parte, l'umanità esemplare, universale ed eterna del suo cammino di peccato, di pentimento e di salvezza. I personaggi non sono allegorie né simboli, bensì individui la cui storia personale è una "figura esemplare" dell'idea e della comprensione che Dante e la sua società hanno di sé e del senso del loro essere al mondo. Ogni figura incarna la sua vita, rivela la sua comprensione del senso della sua vita e "compie essa stessa il proprio giudizio", mediante e attraverso la storia personale delle sue scelte*⁸³⁰. Ad esempio gli epicurei realizzano eternamente le conseguenze delle loro credenze e delle loro decisioni, prese durante la loro vita terrestre: è proprio la loro negazione dell'immortalità dell'anima a inchiodarli nelle loro tombe. Pertanto *l'esistenza individuale del personaggio è ciò che lo rende figura allegorica di un vizio o di una virtù.*

4.62 Le sfere celesti del Paradiso, ritorno all'origine del cominciamento

Il Paradiso di Dante è un volo attraverso i cieli e le sfere, le luci e le sfumature che fanno irradiare l'amore. La sfera infinita dell'universo si dà alla vista del poeta, e gli rileva i limiti e le intenzioni dell'amore che precede la conoscenza, illuminata dal vero ma superata dall'abbandono alle verità della fede. Ormai il poeta comprende che l'abbandono che "si lascia essere" supera sia l'amore platonico della verità sia l'azione caritativa della fede proclamata da San

⁸²⁹ L'interpretazione di Auerbach della "Commedia", nota come "concezione figurale", ha avuto un'influenza fondamentale sulla critica dantesca del dopoguerra. Essa si fonda soprattutto sulla comprensione hegeliana di Dante e del suo capolavoro, che si trova nelle lezioni berlinesi sull' "Estetica" (op. cit.); Hegel giunge a considerare la "Commedia" come l'esposizione del mondo secondo il giudizio universale, e dunque dal punto di vista dell'Assoluto. Nel suo saggio del 1938 intitolato appunto *Figura*, Auerbach mostra che questo concetto era presente già nell'antichità romana, ma assume un'importanza notevole soprattutto a partire dalla tradizione cristiana dei Padri della Chiesa. Il critico tedesco la definisce in questo modo : «*L'interpretazione figurale stabilisce fra due fatti o persone un nesso in cui uno di essi non significa soltanto se stesso, ma significa anche l'altro, mentre l'altro comprende o adempie il primo.* I due poli della figura sono separati nel tempo, ma si ritrovano entrambi nel tempo, come fatti o figure reali». Cfr. E. Auerbach, *Figura*, in: "Archivum Romanicum, vol XXII, 4°, Olschki, Firenze, 1939; pagg. 54 sgg. Idem, "Studi su Dante", Feltrinelli, Milano, 1963; pag. 218-221.

⁸³⁰ Anche il teologo cattolico Hans Küng sembra interpretare in questi termini la logica del giudizio e della punizione, e persino lo statuto teologico dell'inferno in quanto tale : « Chi sottovaluta la serietà delle esortazioni bibliche di fronte alla possibilità di un fallimento eterno, *giudica se stesso* », scrive Küng in « Vita eterna ? »(1982), Mondadori, Milano, 1983.

Paolo⁸³¹. All'apice della sua ripresa di Aristotele secondo Tommaso d'Aquino, Dante contempla in Dio l'atto puro dell'“ultimo desiderabile”, “colui che muove ogni cosa” verso di sé come l'amato muove l'amante, cioè essendo desiderato e amato, ma senza essere e esserne mosso a sua volta. Dio è l'origine immobile di tutti i movimenti perché in lui tutte le possibilità sono realizzate e perché tutte le parti dell'universo non desiderano altro che riunirsi a lui e in lui come alla loro fonte.

Dante concepisce tutto ciò che ha scritto prima del Paradiso, dalle poesie della “Vita Nuova” (1292-1294)⁸³² fino al Purgatorio, come una preparazione finalizzata a realizzare ciò egli ha veramente sognato: “parlare degnamente di lei”, di Beatrice, la donna che egli ha sempre amato. Tutta l'opera di Dante, dunque anche l'Inferno e il Purgatorio, sono stati scritti per poter creare il Paradiso come unica lode degna della donna reale e simbolica, che è allegoria della filosofia, della teologia e di Cristo⁸³³. Nella foresta-giardino del paradiso terrestre, luogo di riposo, Dante incontra Beatrice, che gli rimprovera di averla dimenticata dopo la sua morte, fino a perdersi nella foresta oscura. Mentre Dante piange, Virgilio scompare e comincia per Dante il volo sovranaturale verso il Paradiso, “movimento incessante, rapidità estrema, volo di luci al limite delle possibilità della percezione” (J. Risset). Ma Dante “percepisce il proprio spostamento solo attraverso l'aumento progressivo della bellezza di Beatrice e dell'intensità luminosa di ciò che vede”. Ecco come Beatrice spiega la causa naturale della loro ascesa rispetto all'ordine dell'universo, suscitando la meraviglia del poeta:

“Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l'universo a Dio fa somigliante.
(...)”

⁸³¹ Heidegger cerca nella tradizione del buddhismo zen l'approccio del « lasciarsi essere », che egli traduce con il termine di « Gelassenheit ». Questo termine dà il titolo a una ricerca filosofica di Heidegger stesso, nella quale egli entra in dialogo con un filosofo e maestro zen giapponese, Shuzo Kuki, che potrebbe essere stato il primo a parlare a Sartre di Heidegger all'Ecole Normale. Il termine è noto alla critica soprattutto a partire dal testo intitolato appunto « Gelassenheit », Neske, Pfullingen, 1959 ; esso contiene la conferenza che porta lo stesso titolo : *Gelassenheit* (1955) ; in : *Heidegger Gesamtausgabe*, XVI. Comunque va tenuto presente che il termine « gelassen » compare due volte già in « Essere e tempo », precisamente nei paragrafi 12 e 68. Per quanto riguarda la relazione tra la ricerca contemplativa della verità e l'azione, Agostino scriveva che « nessuno deve essere tanto contemplativo da non pensare all'utilità del suo prossimo, nè tanto attivo da non ricercare la contemplazione di Dio (...) L'amore della verità deve cercare la contemplazione e la necessità della carità deve accettare l'azione ».

⁸³² Dante Alighieri, « Vita Nuova » (1294), Garzanti, Milano, 2007.

⁸³³ Nel secondo e nel terzo trattato del « Convivio » (op. cit.) Dante identifica allegoricamente Beatrice, la Donna gentile, « con la Filosofia, figlia di Dio, regina di tutto, nobilissima e bellissima » (H. Grosser).

Nell'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
più al principio loro e men vicine;
onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar dell'essere, e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti.
(...)

Maraviglia sarebbe in te, se, privo
d'impedimento, giù ti fossi assiso,
com'a terra quiete in foco vivo”⁸³⁴.

Per quanto riguarda *la struttura del Paradiso*, Dante concepisce quest'ultimo fuori dalla Terra, preceduto da nove cieli, pianeti o stelle. Si tratta di quintessenze sferiche, che circondano la terra e dunque appartengono ancora in qualche modo al mondo della materia. I cieli sono occupati ciascuno da una gerarchia di angeli che dirigono un certo cielo e comunicano a ciascuna creatura la sua individualità e il suo destino per mezzo dell'influenza astrale. Le facoltà umane di Dante sono talmente inadeguate a descrivere lo spettacolo del Paradiso che quest'ultimo si fa incontro al poeta, creando una rappresentazione o una messinscena di sé. In questo contesto e a tal fine, anche se i beati in realtà si situano tutti nella rosa bianca attorno a Dio, perché “tutto è paradiso in paradiso” e non ci sono gradi di beatitudine come ne esistono per le punizioni, cionondimeno *alcuni beati appaiono a Dante su differenti cieli o pianeti, come se fossero dei punti di vista differenti. Queste prospettive gli sembrano esprimere la differenza individuale dei beati e premiare la loro personale tendenza dominante*. Beatrice esprime chiaramente la ragione di questa messinscena paradisiaca: “Così parlar conviensi al vostro ingegno, / però che solo da sensato apprende / ciò che fa poscia d'intelletto degno”⁸³⁵. È dunque necessario che un essere umano possa vedere i beati e la loro beatitudine situate nello spazio.

Pertanto ciò che appare a Dante è che *i primi sette cieli accolgono ciascuno certi spiriti, al fine di esprimere, riconoscere e ricompensare la loro virtù*:

1) *la Luna accoglie gli spiriti che hanno mancato ai loro voti a causa della violenza altrui; potremmo pensare a una sorta di Limbo del Paradiso*;

2) *Mercurio esprime e ricompensa gli spiriti che sono stati virtuosi per desiderio di gloria in Terra; questa ambizione ha reso la loro intenzione meno pura*;

3) *Venere esprime e ricompensa coloro che hanno amato perché, secondo Agostino e in seguito Pascal, l'amore precede la conoscenza*;

⁸³⁴ Paradiso, I, 103-142.

⁸³⁵ Paradiso, IV, 40-42.

4) il Sole esprime e ricompensa gli spiriti sapienti, perché la luce della vera conoscenza della verità supera l'amore coniugale; a partire da Platone e fino alle filosofie arabe e persiane di Averroé e Avicenna, la visione e l'atto di vedere, illuminati dalla luce del vero, sono all'origine dell'atto teorico del sapere; lo stesso verbo greco che esprime la teoria, "theàomai", significa "guardarsi attorno", da cui la parola "teatro";

5) Marte esprime e ricompensa gli spiriti che hanno militato per la fede, perché la fede supera il sapere;

6) Giove accoglie ed esprime gli spiriti giusti, perché la giustizia fonda la pace;

7) Saturno accoglie e ricompensa gli spiriti contemplativi, perché l'abbandono mistico e contemplativo a Dio in quanto Amore supera sia l'amore della verità, cioè il "*phileîn ten sophîan*" nel senso platonico ed erotico del "*Simposio*", sia l'azione caritatevole della fede⁸³⁶.

Queste sette sfere celesti hanno tutte un movimento circolare e un centro comune. L'ottavo cielo accoglie il trionfo di tutti i beati; si tratta del cielo delle stelle fisse, che è meno materiale e più essenziale dei sette precedenti, e dunque più prossimo a Dio, perché Dio è "colui che tutto move"⁸³⁷ senza essere mosso, cioè essendo desiderato e amato⁸³⁸.

4.63 Il "primo mobile" e Dio, l' "ultimo desiderabile". Aristotele, Tommaso d'Aquino e Dante

I concetti che abbiamo visto si spiegano più chiaramente nel nono cielo, che il poeta definisce come "il primo mobile". Qui Dante riprende la celebre teoria che Aristotele espone nel dodicesimo libro che compie la sua "Metafisica". In questo testo lo Stagirita, che era l'autorità filosofica per eccellenza di Dante e di tutto il Medioevo, non solo occidentale, definisce Dio come "*il pensiero di pensiero*" (*noêsis noêseos*), l' "*atto puro*" (*enérgeia*) che ha superato ogni movimento realizzando tutte le sue potenzialità e che è dunque il "*Primo Motore immobile*"⁸³⁹. In effetti, essendo "*l'ultimo desiderabile*"⁸⁴⁰, egli muove verso di

⁸³⁶ Maria accoglie Gesù ascoltandolo, mentre Maria lo serve attivamente lavorando. Abbiamo già detto che secondo Agostino « nessuno deve essere tanto contemplativo da non pensare all'utilità del suo prossimo, nè tanto attivo da non ricercare la contemplazione di Dio (...) L'amore della verità deve cercare la contemplazione e la necessità della carità deve accettare l'azione ». Albert Camus scriverà che « Giunge sempre il momento in cui si deve scegliere tra la contemplazione e l'azione. Questa scelta si chiama *diventare uomini* ».

⁸³⁷ Paradiso, I, 1.

⁸³⁸ Tommaso d'Aquino, « Summa theologiae », I, CV, 2.

⁸³⁹ Aristotele, « Metafisica » (2 vol.), Loffredo, Napoli, 1968; il dodicesimo libro è dedicato al Primo Motore immobile, che rappresenta la massima prossimità del pensiero greco al concetto di Dio. Per questo il libro in questione sarà fondamentale non solo per la tradizione medievale dell'Occidente latino e cristiano, ma anche per le tradizioni orientali e musulmane, in particolare per quelle arabe e persiane. Dante non le ignorava, al punto che Averroé e

lui l'universo come l'amato muove l'amante, ed è dunque l'origine immobile di ogni movimento. Per questo “la nona sfera, che è la più vicina alla sede immobile di Dio, l'Empireo, è spinta in tutte le sue parti dal desiderio ardente di riunirsi a Lui, da un movimento rotatorio di altissima velocità; e questa sfera comunica il suo movimento alle sfere inferiori che essa contiene” (E. Auerbach). Agostino, Tommaso d'Aquino e nel loro solco Dante stesso, interpretano questa teoria nel senso che *il Dio cristiano è in primo luogo persona, padre e provvidenza; in secondo luogo egli è vero essere e amore infinito; in terzo luogo, Dio è contemporaneamente l'origine, il principio e la fine della creazione del mondo, concepita come il libero dono d'amore e la filiazione “del” Padre – e “dal” Padre - al Figlio e ai figli, cioè all'umanità intera delle sue creature. Secondo Agostino l'atto divino della creazione del mondo dal nulla (creatio ex nihilo) è nel contempo l'origine del tempo e dello spazio, del libero arbitrio e dunque del male (o almeno della responsabilità e del peccato), e soprattutto della storia umana in quanto storia dell'incontro tra Dio e gli uomini mediante l'incarnazione del figlio dell'uomo, il Cristo redentore.* Nella prospettiva secolarizzata di Nietzsche, la creazione della libertà e della storia umana darebbe luogo al fatto che “anche Dio ha il suo Inferno: cioè il suo amore per gli uomini”.

In ogni caso la rielaborazione delle filosofie di Platone e di Aristotele da parte di Agostino, di Tommaso d'Aquino e di Dante, soprattutto nel Paradiso, contiene ed esprime l'essenziale della svolta speculativa e teologica del mondo greco pagano e della latinità romana, alla volta del Medioevo latino e cristiano. Su questo tronco comune si impianteranno e si svilupperanno le ramificazioni delle culture nazionali: le culture germaniche per mezzo di Eckhart, di Lutero e Lessing, di Shakespeare e Milton, e la cultura francese, per mezzo della tradizione provenzale, di Cartesio, Corneille e Racine.

4.64 L'Empireo e la contemplazione di Dio trinità, unità di tutte le differenze.

L'unità sostanziale e la differenza personale in seno alla vita trinitaria esprime l'incarnazione della Trascendenza nella donazione (ri)creatrice dell' “Amore”, immanente alla nostra intimità biologica e alla nostra interiorità ontologica

Il vero Paradiso è l'Empireo, il “cielo di fuoco” che è la sede di Dio e della rosa dei beati. Questo decimo cielo è una dimensione trascendente, che supera lo spazio e la materia; è pura luce immobile, secondo gli insegnamenti di Aristotele

Avicenna compaiono tra gli spiriti magni pagani del Limbo, benché in disparte rispetto agli uomini di cultura e di pensiero greci e romani.

⁸⁴⁰ Dante, « Convivio », op. cit. ; IV, XII, 17.

e di S. Giovanni, ove gli spiriti beati sono una comunità di pure essenze immateriali. Nel “Convivio” Dante descrive l’Empireo come l’edificio sovrano del mondo, nel quale il mondo intero è conchiuso e al di là del quale non c’è più nulla. Esso consiste in un immenso anfiteatro, una corte ideale o una rosa mistica, bianca e celeste, il cui centro luminoso è Dio, che per Dante è il punto più vivente al mondo. Nell’Empireo gli spiriti beati si aprono alla contemplazione dell’essere e dell’amore di Dio, che si dà e si offre nella sua verità. Nel canto XXXIII Dante “de-scrive” ciò che contempla in un’esperienza di pura luce e che possiamo riassumere in questi termini:

- *l’essenza di Dio come l’unità (in Lui) di tutto ciò che esiste al mondo;*
- *tre cerchi, dei quali due si riflettono l’uno nell’altro, secondo la relazione trinitaria tra il Padre, il Figlio e lo Spirito, la quale per Agostino è appunto la relazione d’amore del Padre per il Figlio e dunque per i figli, cioè per l’umanità;*
- *inoltre la diversità della sfumatura cromatica tra i due differenti cerchi riflessi esprime poeticamente l’unità della sostanza e allo stesso tempo la triplicità delle persone della Trinità⁸⁴¹;*

“Quella circolazion che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
dalli occhi miei alquanto circunspetta,
dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta della nostra effige;
per che ’l mio viso in lei tutto era messo⁸⁴².
(...) ”

Veder volea come si convenne
L’imago al cerchio e come vi s’indova;
ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne”⁸⁴³.

Dante scrive che il cerchio luminoso della Trinità “mi parve pinta della nostra effige”. Quest’affermazione non solo esprime poeticamente la parola della Genesi, secondo la quale l’uomo è fatto ad immagine di Dio; esprime anche, in modo quasi complementare, che *l’uomo desidera diventare e ritornare alla fonte del suo proprio essere, che egli ha ricevuto e continua a ricevere mediante il dono trascendente dell’Amore*. Ma questa conferma ulteriore dell’imperativo agostiniano va ancora più lontano; essa ci permetta di comprendere che, *se Agostino poteva scrivere che Dio gli è più intimo che lui a se stesso, è perché all’origine della nostra natura umana si trova e permane l’iscrizione e l’incarnazione della Trascendenza, che è nel contempo creatrice*

⁸⁴¹ Agostino, « De trinitate », op. cit.

⁸⁴² Paradiso, XXXIII, 127-132.

⁸⁴³ Paradiso, XXXIII, 137-141.

(ontologicamente), procreatrice e generatrice (biologicamente), e infine ricreatrice (estheticamente e teologicamente) del nostro essere al mondo. La Trascendenza del dono (ri)creatore dell'Amore è incarnata in noi, e dunque immanente alla nostra intimità e interiorità. L'unità sostanziale e la differenza personale in seno alla vita trinitaria esprime appunto l'incarnazione della Trascendenza nella donazione (ri)creatrice dell'Amore: questo legame creatore, procreatore, generatore e ricreatore è l'essenza della relazione tra gli esseri umani e il loro Essere.

In senso stretto e rigoroso, l'Empireo "è" Dio, in quanto unità di tutto e del tutto in Lui; pertanto esso comprende e contiene tutte le altre nove sfere celesti, mediante i nove cori delle intelligenze angeliche che dirigono i nove cieli per mezzo della loro influenza astrale, essendo distribuite attorno a Dio. Gli spiriti beati discendono dall'Empireo per apparire a Dante nel cielo in cui la loro virtù personale è riconoscibile e ricompensata. Dato che si tratta di spiriti o di essenze prive di qualsiasi materialità, Dante non può descrivere il suo incontro con loro in termini fisici, allo stesso modo che la visione dei cieli è irriducibile ad un paesaggio naturale. Queste esperienze portano Dante ad abbandonare ogni linguaggio materiale utilizzato nell'Inferno e nel Purgatorio, per abbandonarsi al linguaggio delle allegorie⁸⁴⁴ e dei simboli (la rosa mistica, la croce, il cerchio e

⁸⁴⁴ Secondo Dante il senso spirituale della scrittura è l'interpretazione teologica dell'allegoria. All'inizio del secondo libro o trattato del "Convivio" (op. cit.) Dante distingue *i quattro sensi delle scritture*. 1) Il primo senso è il *significato letterale*, esteriore e apparente delle parole. Esso contiene tutti gli altri sensi come l'esterno contiene l'interno. 2) Il secondo *senso* è l'*allegorico*, che Dante definisce come una verità nascosta sotto l'apparenza di una "menzogna bella"; si tratta dunque di trovare il vero mascherato dal falso o dalla finzione che gli è altra. Tutta la mitologia avrebbe dunque una struttura allegorica; il mito secondo il quale Orfeo addomestica le belve e le pietre significa che il sapiente o l'artista attira, istruisce o seduce gli ignoranti che assomigliano a pietre. Tra le riprese contemporanee del mito di Orfeo e Euridice possiamo ricordare quella filmica realizzata da Jean Cocteau e una recentissima riscrittura di questo amore realizzata dallo scrittore Claudio Magris, intitolata "Lei dunque capirà" (Garzanti, Milano, 2006). 3) Il terzo senso è il *senso morale*, che il lettore deve cercare e trovare per il suo bene o per il suo uso che oggi definiremmo psicologico. 4) Infine Dante definisce il *senso spirituale* di un testo sacro, che corrisponde all'allegoria di tipo *teologico*. Dato che una narrazione sacra contiene una verità storica esposta letteralmente (il significante) e una verità eterna o trascendente che la trascende (il significato, cioè il senso religioso), possiamo dire che il senso spirituale della scrittura coincide con l'interpretazione teologica dell'allegoria. Ad esempio la liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù è una verità storica e un itinerario storico reale, che significano la liberazione dell'anima umana dal peccato e dal male attraverso il deserto, come ha mostrato Pasolini all'inizio e alla fine del suo romanzo e del suo film intitolati "Teorema" citando Esodo 13, 18: "E Dio fece dunque deviare il popolo per la via del deserto" ("Dio guidò il popolo per la strada del deserto verso il Mare Rosso", secondo la traduzione corrente della Bibbia di Gerusalemme nell'Edizioni Dehoniane). Auerbach si è basato anche su questo testo per formulare la sua interpretazione figurale della "Commedia" dantesca (vedi E. Auerbach, *Figura*, articolo citato). Secondo C. S. Singleton, Dio usa gli avvenimenti della storia come gli uomini usano le parole: per dire, significare, vivificare, velare e svelare. Secondo lo studioso britannico la "Commedia" è un

la sfera, ecc.), nonché al linguaggio neoplatonico della luce (l'Empireo è etimologicamente il cielo di fuoco), soprattutto per esprimere l'esperienza ineffabile di Dio che abbiamo appena citata⁸⁴⁵. *La cosmologia di Dante è una delle più alte espressioni di un ordine razionale e geometrico che è nel contempo assoluto, unitario e totale. In effetti, tutto ha la sua origine in Dio e la sua finalità nel fatto di offrire agli uomini la possibilità di contemplarlo: vivendo sulla Terra e purificandosi nel Purgatorio, o vivendo la loro beatitudine in Paradiso. La dannazione infernale è l'effetto del rifiuto libero e volontario, o intenzionale, di quest'offerta. Molto prima dell'Umanesimo e del Rinascimento, l'uomo comincia ad essere al centro dei progetti di Dio e dunque al centro del mondo, in un senso teleologico e provvidenziale piuttosto che antropocentrico.*

4.65 Nel Paradiso la destinazione dell'universo ritorna alla fonte della sua origine, la trasformazione ritorna alla sua formazione e trasfigurazione, e l'adulto ritorna al bambino che egli è e che egli sarà

Secondo John Freccero l'impossibilità di una descrizione fisica porta Dante a creare una sorta di "anti-immagine", "come una perla su una fronte bianca", che conduce il lettore-contemplatore a dissolvere e a superare la sua visione abituale per portare e concentrare la sua percezione sull'origine delle differenze sensibili e dunque sull'origine delle proprie facoltà percettive⁸⁴⁶. Probabilmente la condizione dell'esilio ha stimolato o obbligato Dante a "guardare dal di fuori" le cose e le persone del mondo, come uno spettacolo terrestre talvolta tragicomico, altre volte sublime e paradisiaco, qual è l'esistenza umana. Dante ha realizzato

immenso esempio di allegoria teologica nel suo senso letterale; la "Commedia" è l'avvenimento storico del viaggio di un uomo verso Dio attraverso i tre regni dell'aldilà. Le parole della "Commedia" significano letteralmente l'evento storico di questo viaggio. Dal punto di vista allegorico, questo viaggio al di là del mondo fisico è un atto voluto e realizzato da Dio, il quale riflette il viaggio di ogni essere umano attraverso la sua vita, verso la sua morte, alla volta della sua fine o della sua vita eterna (C. S. Singleton, "La poesia della Divina Commedia", Il Mulino, Bologna, 1978; pag. 119-125).

⁸⁴⁵ A partire dall'epoca umanistica Michelangelo e Raffaello hanno espresso o parlato questo linguaggio neoplatonico nella pittura. Questa concezione sarà ripresa dai pittori raffaelliti tedeschi, ma anche da William Blake, Heinrich Füssli e, in un contesto molto diverso, da Giorgio De Chirico. L'origine e il senso neoplatonici e plotiniani dell'arte italiana, soprattutto durante il Rinascimento, sono presenti in particolare in Raffaello e Leon Battista Alberti, massimo architetto e teorico dell'architettura di quest'epoca; più in generale, questo sostrato filosofico è e resterà presente nella struttura profondamente geometrica e razionale del giardino, proprio per questo definito « all'italiana ». In effetti, la bellezza armonica delle forme e delle proporzioni dovrebbe esprimere e ricreare, almeno nell'intenzione degli artisti, la perfezione delle « idee di Dio » e dei pensieri che Dio può avere in quanto essere infinito, assoluto, vero e perfetto, il quale sarebbe « vero pensiero di sé », come abbiamo visto soprattutto nel dodicesimo libro della « Metafisica » di Aristotele (op. cit.)

⁸⁴⁶ J. Freccero, « Dante. The Poetics of Conversion », op. cit.

questa necessità attraverso lo spazio trascendente della poesia e nel tempo eterno della profezia e dell'utopia. Ciò è evidente soprattutto nella meditazione sul simbolo dell'aquila imperiale, presente nel sesto canto del Paradiso, la quale incarna *l'impero romano in quanto profezia. Secondo Dante questa profezia si realizza storicamente nella rivelazione cristiana e nell'incarnazione, e si compie spiritualmente e politicamente mediante l'universalità autonoma della chiesa e dell'autorità imperiale*⁸⁴⁷.

*Descrivere il Paradiso significa per Dante oltrepassare l'umano con le parole: "trasumanar per verba" scrive Pasolini, il quale riprenderà questo magnifico verbo astratto e metafisico nel titolo della sua ultima raccolta poetica, "Trasumanar e organizzar" (1971)*⁸⁴⁸. Scrivere il Paradiso significa attingere alle fonti del linguaggio fino a esaurirlo, e poi attingere alle fonti dell'immaginazione e della memoria; significa raggiungere e superare i loro limiti, e dunque rischiare l'afasia o il silenzio,

*"perché appressando sé al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto,
che dietro la memoria non può ire"*⁸⁴⁹.

Tutto il paradiso è dunque attraversato dalla riflessione di Dante sull'impossibilità di scrivere e sulla possibilità di descrivere e riflettere la sua ombra. Questo termine è quello che Platone usava per definire e condannare la poesia nella "Repubblica"; per lui l'arte, soprattutto quella poetica, è l'imitazione dell'imitazione della realtà (mimesis miméseos), perché essa canta le ombre materiali delle idee, che sono le vere essenze del reale. Eppure la riflessione trasparente e interrogativa di Dante sull'esperienza delle possibilità e dei limiti dell'immaginazione, della memoria e del linguaggio fanno di Dante colui che ha aperto prima degli altri lo statuto moderno della poesia di Baudelaire, di Proust e di Joyce.

Dato che Dio e gli spiriti del Paradiso hanno tradotto la verità trascendente ed eterna in un linguaggio immaginario e immaginifico, spaziale e sensibile, che Dante può comprendere – come Beatrice gli ha spiegato –, lo scrittore Dante traduce poeticamente le sue visioni, le sue meditazioni e contemplazioni per la memoria del lettore profano. Per lui come per Agostino nelle sue "Confessioni", *la memoria non è solo l'insieme delle tracce delle esperienze passate, ma anche e soprattutto una facoltà dell'anima, il deposito stratificato delle immagini e dei ricordi, sul quale l'immaginazione si esercita mediante la memoria in quanto "rimemorazione interiore" ("Er-inner-ung") e riflessione della coscienza. La cosmologia di Dante è dunque anche una pedagogia iniziatica per la formazione delle facoltà dell'anima del lettore, della sua memoria e della sua immaginazione.*

⁸⁴⁷ Si veda al riguardo il trattato sulla « Monarchia », op. cit.

⁸⁴⁸ P. P. Pasolini, « Trasumanar e organizzar », Garzanti, Milano, 1971.

⁸⁴⁹ Paradiso, I, 7-9.

Se il Paradiso è un percorso iniziatico, esso è anche un luogo insopportabile, perché la percezione umana non può accogliere una tale energia, tensione ed emozione; la verità infinita e perfetta dell'essere e del bene sarebbero dei dati eccessivi per noi, che siamo esseri finiti ed imperfetti. *È dunque necessario che l'anima di Dante sia trasformata dalle esperienze vissute attraverso il percorso dell'Inferno e del Purgatorio, affinché la sua anima cominci l'ascensione e l'ascesi paradisiaca in modo necessario e naturale*, come Beatrice gli ha spiegato alla fine del Purgatorio. *Solo un essere trasfigurato dall'esperienza rivelatrice della verità diventa veramente umano; solo colui che è diventato ciò che ha ricevuto e che è veramente, solo costui può sentire e ascoltare il sorriso e la bellezza della persona amata e la musica assoluta delle sfere celesti e delle intelligenze angeliche.* Per questo Dante deve sostenere e superare tre esami di idoneità o attitudine spirituale, per così dire, che riguardano le virtù teologali. San Pietro, che ha riconosciuto in Gesù “il Messia, il figlio del Dio vivente”⁸⁵⁰, interroga Dante sulla fede; San Giacomo lo interroga sulla speranza; San Giovanni, l'evangelista della luce e dello spirito, lo interroga sulla carità. Durante il suo “esame di (trans)formazione spirituale”, nel momento in cui Dante tenta d'intravedere il corpo mortale di San Giovanni attraverso la luce che lo avvolge come ogni beato, il poeta è abbagliato e accecato. Abbiamo detto che, già a partire da Platone, il sapere è sempre stato una forma di “vedere”; anche nell'etimologia delle lingue indoeuropee in seguito al sanscrito “vidati”, “voir” è “savoir”. Ma il tentativo di intravedere il corpo carnale per conoscere lo spirito è vietato al poeta, perché è scritto “Beati coloro che crederanno senza aver visto”.

Anche in Paradiso i beati, che sono pure essenze spirituali e fiamme, sentono nostalgia del loro corpo morto e della reincarnazione futura nei loro corpi in seguito al giudizio universale e alla Resurrezione: “che ben mostrar disio de' corpi morti”⁸⁵¹. Come Ulisse che provava nostalgia di ciò che non aveva ancora visto, soprattutto nel Paradiso l'anima di Dante è tesa dal e nel desiderio astratto e nostalgico dell'ignoto, che rivela e incarna la coesistenza e la coincidenza dei contrari inconciliabili: il terrestre materiale, freddo e oscuro, e il calore luminoso di ciò che è spirituale⁸⁵².

Il desiderio dei loro corpi mortali da parte delle anime del Paradiso è giustificato da Dante in modo contemporaneamente infantile e rivelatore: queste anime desiderano i loro corpi “non forse per loro, ma per le loro mamme”. La dimensione infantile materna e fusionale è dunque presente anche nel Paradiso, al punto da entrare nella definizione che Dante dà della fluidità del canto

⁸⁵⁰ Matteo, 16, 13-19.

⁸⁵¹ Paradiso, XIV, 63.

⁸⁵² Niccolò Cusano teorizzerà la “coincidentia oppositorum” in Dio soprattutto nella sua summa filosofica, cioè “La dotta ignoranza” (1440), Città Nuova, Roma, 1991.

poetico, “legame del linguaggio” e “latte delle Muse”⁸⁵³. *A mano a mano che Dante avanza nel suo percorso iniziatico di trasformazione psichica e di maturazione spirituale, egli rappresenta il suo personaggio in immagini sempre più infantili. Anche secondo Hegel l'avanzare e il progredire del pensiero filosofico tracciano la circolarità spiraliforme del ritorno al fondamento, dell'approfondimento essenziale e forse anche di una regressione verso l'origine – unica, totale e indifferenziata, cioè fusionale -, alla volta dell'avvicinamento e della coincidenza del fine e della fine con il cominciamento dell'origine.*

Dopo la formazione paterna, poetica e razionale assicurata da Virgilio, Beatrice, l'angelo amato, ha incarnato la “trans-formazione” erotica e materna, filosofica e teologica, attraverso il Paradiso. Ormai è il mistico Bernardo da Chiaravalle ad accompagnare la pienezza non memorabile e inesprimibile della contemplazione della Trinità. Ormai il “fante/ che bagni ancora la lingua alla mammella”⁸⁵⁴ è “ri-divenuto” l'essere umano⁸⁵⁵, che “s'indova”, si abbandona, si dà e si annega alla fonte – infinita e totale, fusionale e amniotica – de “lo gran mar dell'essere”⁸⁵⁶:

“Oh quanto è corto il dire e come fioco
al mio concetto! E questo, a quel ch' i' vidi,
e tanto, che non basta a dicer ‘poco’.

⁸⁵³ Nel film « Il cielo sopra Berlino » di W. Wenders, che si serve dei testi poetici di Peter Handke, esiste un'analogia e una complicità tra gli angeli che sentono nostalgia di un corpo carnale e i bambini che desiderano diventare grandi e maturare. Questa analogia naturale e complicità spirituale appare in particolare nella poesia *Als das Kind Kind war*, scritta da Handke e recitata da un bambino all'inizio del film. Per ogni artista l'arte ricrea l'essere del mondo dall'infanzia delle sue origini, a partire dalla comprensione che l'artista ha di sé. Potremmo trovare un'eco di queste idee e immagini ad esempio nei diari e negli scritti che Paul Klee e Le Corbusier hanno dedicato all'arte in generale e al loro modo di « fare la loro arte », cioè la pittura e l'architettura.

⁸⁵⁴ Paradiso, XXXIII, 108.

⁸⁵⁵ Nel film « Il cielo sopra Berlino » il personaggio che rappresenta Omero afferma che la poesia racconta l'infanzia della storia umana. L'uomo diventa ciò che egli è riconoscendo in sé il bambino che egli è stato : divenire adulti significa ritornare alla fonte originaria del proprio essere-bambino ; ma questo ritorno si fa attraverso la storia del proprio essere al mondo. Al contrario, secondo Peter Handke e Wim Wenders, l'uomo che rimuove il bambino ritorna alla sua animalità aggressiva.

⁸⁵⁶ « Fa che la morte mia, Signor, la sia / comò 'l scôre de un fiume in t'el mar grandò » scrive Biagio Marin (Grado, 1891-1985) in una delle sue tante meravigliose poesie, che sono state profondamente nutrite da Dante e dalla tradizione filosofica e mistica occidentale. In un suo saggio riportato in apertura della raccolta di Marin « Poesie », Pasolini scrive del poeta che « ciò che Biagio Marin canta costantemente e inconsciamente è la poesia generatrice ». Anche per questo Claudio Magris non esita a definire la sua poesia ontologica più ancora che metafisica ; non a caso abbiamo attribuito questo statuto alla poesia di Dante stesso. Per di più, la poesia citata conclude « Danubio », il capolavoro epico di Claudio Magris, grande amico di Marin. Cfr. B. Marin, « Poesie » (1912-1980) ; raccolta curata da C. Magris e E. Serra, Garzanti, Milano, 1999. C. Magris, « Danubio », Garzanti, Milano, 1986.

O luce eterna che sola in te sidi,
 sola t'intendi, e da te intelletta
 e intendente te ami e arridi!
 Quella circolazion che sì concetta
 pareva in te come lume riflesso,
 dalli occhi miei alquanto circunspetta,
 dentro da sé, del suo colore stesso,
 mi parve pinta della nostra effige;
 per che 'l mio viso in lei tutto era messo.
 (...)

Veder volea come si convenne
 l'imgo al cerchio e come vi s'indova;
 ma non eran da ciò le proprie penne:
 se non che la mia mente fu percossa
 da un fulgore in che sua voglia venne.
 All'alta fantasia qui mancò possa;
 ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
 sì come rota ch'igualmente è mossa,
 l'amor che move il sole e l'altre stelle.”⁸⁵⁷

4.66 Il Paradiso, ritorno all'origine del cominciamento: totalità divina e materna, amniotica e fusionale.

Il movimento infinito del dono amoroso della creazione e della filiazione, del riconoscimento e della “trans-formazione”, della liberazione e della contemplazione: tutto è in Dio perché Dio è in tutto

Il mondo greco ha pensato che il senso della vita umana è la tensione erotica e infinita della ricerca. Il cristianesimo agostiniano ha pensato l'atto della creazione del mondo come l'apertura dello spazio, del tempo e della storia, che sono all'origine della libertà umana e dei suoi mali, possibili o reali. Dante incarna la storia e i luoghi dell'Eros platonico nel movimento infinito di un dono amoroso di creazione e di filiazione, di riconoscimento e “trans-formazione”, di liberazione e contemplazione. Dunque la ricreazione estetica e artistica degli esseri e del loro mondo riconduce dunque gli umani e le cose all'origine paterna o materna della loro relazione con il loro proprio infinito⁸⁵⁸.

⁸⁵⁷ Paradiso, XXXIII, 121-145. Sono questi i versi che chiudono e compiono la « Divina Commedia », l'opera più grande e soprattutto più profonda del Medio Evo occidentale.

⁸⁵⁸ Paul Klee sosteneva che *l'arte « è all'immagine della creazione »* e immaginava una creazione molto più lontana e filosofica della Genesi biblica. Per Klee il movimento è l'essenza dell'universo e dunque di ogni forma di creazione. All'inizio le cose erano in una situazione di mobilità originaria, una sorta di caos e di anarchia in cui tutto restava indeterminato rispetto allo spazio e al tempo, all'azione e all'essere. « Nient'altro che un

Nel contesto del suo senso e della sua destinazione il Paradiso è nel contempo fuoco e luce immobile che supera lo spazio, la materia e il loro movimento nell'unità in Dio di tutto ciò che esiste al mondo. L'Uno e il Tutto, apparentemente opposti, non possono che coincidere, se si riconosce ciò che essi sono veramente, dato che "tutto è in Dio perché Dio è in tutto", come hanno mostrato le mistiche induiste, cristiane e sufi⁸⁵⁹. È questo probabilmente il punto comune di contatto tra Dante e Spinoza, Hölderlin e Novalis, il cristianesimo e il romanticismo tedesco (anche se non di certo il romanticismo italiano e neppure quello francese), fino all'opera poetica di Biagio Marin – formatosi all'inizio del Novecento nelle scuole austriache –, i cui versi sono stati profondamente nutriti da Platone, Dante, Spinoza e Meister Eckhart, al quale il poeta di Grado ha persino dedicato una poesia, intitolata appunto « Meister Eckhart »⁸⁶⁰.

L'alternativa che il mondo contemporaneo ha concepito rispetto all'infinità del tutto è l'infinità incommensurabile del nulla e dell'apparenza dei fenomeni, della folla dei molti, dei molteplici e delle verità equivoche. Sartre ha intitolato questa situazione "L'essere e il nulla"⁸⁶¹, Pirandello ha intitolato questo individuo *in cerca d'autore* "Uno, nessuno, centomila"⁸⁶². La contemplazione, la

qualcosa », un « divenire ombra » : « la mobilità come condizione preliminare del cambiamento e la trasformazione a partire da questo stato primitivo, originario e originale » (P. Klee, « Pädagogischer Nachlaß » ; indicazioni alla fine di questa nota). Per ogni artista *la descrizione della creazione ricrea nel suo immaginario il suo ritorno alle origini del suo « essere al mondo »* ; per ogni artista la sua arte – la scrittura, la musica o la pittura – « è all'immagine della creazione » -, *perché la sua arte ri-crea l'essere del mondo « ex nihilo », a partire dalla comprensione che l'artista ha del suo essere al mondo*. Potremmo dire che nell'opera d'arte la coscienza di sé dell'artista, la comprensione poetica e la ri-creazione del mondo (a partire) dal sorgere dell'essere si ritrovano misteriosamente presenti « allo stesso tempo ». Tutto questo fa sì che la vera opera d'arte sia soggettiva, essenziale e dunque universale, e che questi attributi si diano anch'essi « allo stesso tempo ». Cfr. Paul Klee, « Pädagogischer Nachlaß » (conservato al Centro Paul Klee di Berna), BF, pag. 59- 60, *Das bildnerische Denken*. Si veda anche Paul Klee, *Unendliche Naturgeschichte*, Stuttgart, 1970, pagg. 183-222.

⁸⁵⁹ Tesi analoghe sono state sostenute tra gli altri, ovviamente per vie diverse, da Meister Eckhart e Ibn 'Arabi. Nella prima sezione di questa quarta parte abbiamo analizzato ampiamente la riproposizione recente di queste tesi nell'ambito della tradizione induista da parte di Ananda K. Coomaraswamy, che definisce l'induismo *panteista nel suo fondamento e politeista solamente nelle manifestazioni* che esprimono il divino. Cfr. A. K. Coomaraswamy, « Induismo e buddhismo », op. cit. ; Ibn 'Arabi, « Les illuminations de la Mecque » (1203), Albin Michel, Paris, 2008.

⁸⁶⁰ B. Marin, « Poesie », op. cit. Il poeta, nato a Grado nel 1889, ha frequentato le scuole medie inferiori e il ginnasio di lingua tedesca a Gorizia. Si è laureato in Filosofia all'università di Roma con Giovanni Gentile, filosofo neoidealista hegeliano e in seguito ministro della Cultura popolare fascista.

⁸⁶¹ J.-P. Sartre, "L'essere e il nulla", op. cit.

⁸⁶² L. Pirandello, « Sei personaggi in cerca d'autore » (1921), Mondadori, Milano, 1976. Idem, « Uno, nessuno e centomila » (1926), Mondadori, Milano, 1976.

riflessione e l'alienazione sono altrettante "categorie culturali" che ci permettono di misurare la distanza tra noi e Dante, una distanza tanto immensa che necessaria⁸⁶³. Eppure anche Dante usa a suo modo la categoria della riflessione per descrivere la finitezza della sua scrittura e la sua impossibilità di essere qualcosa di più di un riflesso umbratile della luce del vero o dell'essere infinito. Questa esperienza della sua umanità fragile ha (il suo) luogo durante la progressione che fa regredire l'autore e l'uomo verso l'origine fondatrice, verso l'unica totalità divina e materna, amniotica e fusionale, ove il fine e la fine coincidono con il cominciamento dell'origine:

“perché appressando sé al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto,
che dietro la memoria non può ire”⁸⁶⁴.

Oramai l'uomo è “ri-divenuto” ciò che egli è riconoscendo in sé il bambino che egli è stato; l'uomo ritorna così alla sua fonte originaria, ma attraverso la storia del suo essere al mondo⁸⁶⁵. Senza più rimuovere alcunché, egli si abbandona e si offre, si “lascia essere” e (si) annega nel “gran mar dell'essere”.

Il nostro sapere ha sempre preteso di essere la logica che si riconosce conoscendo veramente “le cose del mondo”, cioè una domestichezza e un controllo dominante che cercano di essere confermati dagli altri e dagli eventi. Questa “im-presa” della coscienza permette all'io di assicurarsi l'uso di una realtà oggettiva, esterna e opposta: quella degli altri e del loro mondo. Tale pretesa ci permette di misurare la distanza dell'illusione⁸⁶⁶ e di comprendere che

⁸⁶³ Benjamin Constant ha mostrato la dimensione sociopolitica e antropologica di questa distanza nel suo celebre discorso del 1819 intitolato « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » (op. cit.) Abbiamo visto come egli abbia sintetizzato questa differenza nei termini della partecipazione politica degli antichi, nel senso in cui per Aristotele « l'uomo è per natura un animale *politicòn* », cioè iscritto e connaturato nel corpo della comunità politica e sociale. D'altra parte, la riflessione teorico-speculativa privata, la « libertà liberale » economica e imprenditoriale, e l'uguaglianza civile e giuridica rappresentano per Constant le espressioni, le dimensioni e gli ambiti della libertà nel modo e nel senso in cui i moderni la intendono.

⁸⁶⁴ Paradiso, I, 7-9.

⁸⁶⁵ Hofmannsthal sosteneva che « l'uomo scopre nel mondo solo ciò che egli ha già dentro di sé, ma ha bisogno del mondo per scoprirlo ».

⁸⁶⁶ Teniamo presente che la concezione contemporanea della libertà, espressa attraverso il superamento dei totalitarismi e incarnata dalle ontologie dell'esistenza di Heidegger e Sartre, sostiene che la libertà « finita » è l'apertura e la « misura » di certe possibilità di scelta ; ora, quest'apertura e questa misura sono coscienti di essere limitate da un insieme di condizioni, cioè di situazioni e di motivazioni. Questa concezione della libertà umana è evidentemente molto diversa e in un certo senso opposta a quella di Aristotele, secondo il quale la libertà è la causa e il principio di se stessa e « l'uomo è il principio e il padre dei suoi atti come dei suoi figli ». Nicola Abbagnano ha considerato questa concezione, che Aristotele espone nella sua « Etica Nicomachea » (op. cit.), come la teoria principale della libertà infinita o illimitata, rimprovero solitamente rivolto all'idealismo di Fichte e di Hegel (N. Abbagnano, voce

l'uomo non è altro che un tentativo di riassetto e di mettere (in) ordine, di riconoscere un minimo di ordine in un mondo che non esiste per rispondere al bisogno umano di dare un senso a ciò che lo trascende e a tutto ciò che lo limita. Il nostro essere al mondo con, contro o per gli altri esprime appunto la nostra intenzione di riflettere "un" senso o il nostro tentativo di darci e donarci agli altri, al fine di dare o di imporre "il" nostro senso al loro mondo.

Dante ha mostrato che questo senso supera e trascende infinitamente ogni nostra de-finizione. Esistere significa soprattutto tentare e cercare di resistere a tutta e a ogni infinità che ci superi: resistere a modo nostro, un modo sempre e già finito e superato. Resistere nel senso del rifiuto e della negazione, oppure della generosità che da nonostante tutto: è questa la nostra scelta. Dante ha scelto la seconda strada, offrendoci e lasciandoci il suo modo di resistere ai mali umani e di superarli; per lui, la nostra impossibilità di rispondere in modo certo alle grandi questioni del senso – della vita e della morte, della giustizia e della pace, dell'amore o del vero – non dimostra affatto l'assurdità di questi interrogativi, bensì dimostra la necessità di porli e di viverli, di scriverli e descriverli; di rifletterci e di interpretarli in modo differente e sempre più profondo; la necessità di comprendere e di accettare che, se la nostra risposta non è l'unica, essa non è neppure nulla o irrisoria. La nostra risposta è una, irriducibile e irripetibile, tra le molte possibili. Ma essa è l'unica a far sì che un essere umano divenga ciò che egli è, che egli giunga a "scegliersi" e ad amarsi, e che la storia del suo viaggio possa ricreare la storia della sua umanità e di quella del suo mondo. Da Ulisse e attraverso Dante, Wilhelm Meister e Heinrich von Ofterdingen, fino a Biagio Marin, Claudio Magris e Nicolas Bouvier, accettare di percorrere i viaggi della propria formazione è ciò che ci rivela la coscienza di noi stessi e della nostra storia, che ci apre la possibilità di concepire l'essenziale, per mezzo di un abbandono meravigliato e innamorato di ogni essere e di tutti gli esseri.

QUINTA PARTE

La scrittura, ontologia fenomenologica dell'esperienza dialettica, estetica, storico-genetica ed esistenziale della donazione ricreatrice, mediante l'esperienza dell'alienazione

5.1 Introduzione

La scrittura rappresenta l'autocoscienza dell'uomo che riflette e supera l'intenzionalità, alienandosi e riconoscendo l'alterità dell'Altro e il suo manifestarsi nel mondo degli altri; abbiamo visto in Dante che la scrittura permette all'uomo di riconoscere l'immanenza della trascendenza nella forma dell'interiorità. Nella quarta parte abbiamo mostrato che la scrittura permette di sperimentare il carattere gettato dell'esistenza, insistendo sulla comprensione fondamentale dell'essenza dell'effettività, cioè sul "perchè?" e sulla donazione di senso al proprio destino, che Nietzsche esortava a volere (amor fati).

Nella quinta parte di questa ricerca ci occuperemo del compito *ontologico e quindi estetico* della scrittura, e del suo modo concreto e quotidiano di svolgerlo. Vedremo che il suo compito incomincia dal restare a guardare stupefatta l'essere al suo sorgere, nel senso contemporaneamente aristotelico, hegeliano e husserliano. Di conseguenza, la scrittura mostra che pensare non significa ridurre qualcosa alla sua struttura intelligibile e già pensata; significa piuttosto "lasciare" che qualcosa sia nella sua situazione, secondo l'espressione del suo linguaggio: significa mollare la presa del "begreifen" per lasciare che l'essere si manifesti come vivente e vissuto, come "Leben" e "Erlebnis", senza essere modificato dagli artigli del concetto. Questo compito è condiviso dalla scrittura con la filosofia, con la teologia e con le psicologie, intese nel senso più esteso del termine, che lo svolgono ciascuna a suo modo e nei suoi ambiti. La scrittura e la dialettica, la fenomenologia estetica e l'ontologia della donazione non sono che atti e dimensioni: tutte esprimono la compresenza dell'alienazione e del puro sguardo, del riconoscimento in sè dell'Altro e del Suo donarsi. A queste condizioni, la "Gelassenheit" umana e la "kenosis" possono trascendere se stesse per incontrare l'altro, per donarsi e incarnarsi in se stesse.

L'essere umano deve conoscere la propria soggettività per poterne superare la presenza, al fine di riflettere ciò che si dà a vedere o a percepire. In effetti, la scrittura traccia la storia del divenire di tutto ciò che può essere sentito, percepito, immaginato, rappresentato, pensato e scritto, in relazione all'evoluzione delle facoltà che producono questi contenuti. La scrittura è

dunque *l'esperienza fenomenologica, cioè l'esperienza estetica*, delle componenti dialettiche (o facoltà) che hanno formato l'uomo, cioè che hanno formato la storia della sua presa di coscienza individuale, rispetto al mondo e mediante il mondo e la sua storia sociale⁸⁶⁷. Percorrendo il mondo non si fa altro che giungere a riconoscere se stessi: ma questo riconoscimento è stato possibile solo grazie all'attraversamento dell'alterità del mondo degli altri. La scrittura è il riflettersi della coscienza di sé nella memoria, cioè nel "ricordar-si" (sich erinnern, introiettarsi, interiorizzarsi in sé) di ciò che ci è stato dato per formare il nostro sentire, esistere e sapere, cioè il nostro essere al mondo. Dunque la donazione dell'essere nella storia umana fonda i suoi tempi e non viceversa, come Heidegger stesso comprenderà alla fine della seconda sezione di "Essere e tempo".

Se la scrittura può insistere sul "perché?" dell'essere e sulla ri-creazione del mondo, è perché essa esiste come tale sulla compresenza e sulla tensione di dimensioni distinte ma reciprocamente vitali l'una per l'altra, quali sono il bocciolo, il fiore e il frutto. Pensatori estremamente diversi tra di loro quali Gioacchino da Fiore, Vico, Herder, Hegel, Marx, Freud e Jung hanno sviluppato in modi diversi l'idea della corrispondenza tra l'ontogenesi e la filogenesi, cioè il parallelismo filosofico tra

- la storia dell'individuo e delle facoltà che formano la sua storia,
- la storia dell'umanità e le tappe evolutive del suo spirito,
- la storia della salvezza, secondo le tappe trinitarie della creazione, dell'incarnazione e della resurrezione ricreatrice mediante la trascendenza e la donazione dell'amore⁸⁶⁸.

⁸⁶⁷ Si pensi all'interiorizzazione storica e transgenerazionale del Super-io, cioè dell'inconscio sociale e normativo, la cui genealogia è stata ipotizzata da Freud nel 1913 in « Totem e tabù » (op. cit.), come abbiamo già mostrato.

⁸⁶⁸ Tra gli esempi teoreticamente più notevoli di questo livello di storia possiamo citare le filosofie della storia di Gioacchino da Fiore, G. B. Vico, J. G. Herder e G. W. F. Hegel. L'abate calabrese *Gioacchino da Fiore* (1130-1202) ha compreso la storia umana in modo puramente teologico e l'ha divisa in tre tappe, secondo le tre persone della Trinità. Secondo lui, il passato corrisponderebbe all'età del Padre (Antico Testamento) e il presente a lui contemporaneo (cioè il Medioevo) all'età dell'incarnazione del Figlio (Nuovo Testamento), mentre il futuro sarà l'età dello Spirito Santo, cioè dell'avvento e della vera comprensione della Parola di Dio. G. B. Vico (1668-1744) sostiene nella sua « Scienza nuova » una concezione evolutiva e progressiva della storia umana, nel corso della quale l'uomo eredita l'interesse della sua tradizione storica e delle sue conquiste, che si depositano e stratificano nelle sue facoltà, le quali a loro volta realizzano certe azioni nella storia (cfr. G. B. Vico, « La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744 », 2 vol., Laterza, Roma-Bari, 1974). L'epoca preistorica corrisponderebbe secondo Vico all'età infantile dei sensi e delle sensazioni. L'epoca eroica dei valori guerrieri e dell'autorità monarchica e aristocratica corrisponderebbe all'età giovane dell'immaginazione fantastica. L'epoca classica della democrazia e della filosofia ateniesi, nonché della repubblica romana e della sua civiltà giuridica, che prepara le costituzioni egalarie moderne, tutto questo corrisponderebbe all'età adulta della ragione dispiegata e della coscienza, ormai capace di riconoscere le proprie leggi e i propri doveri. J.

G. Herder (1744-1803) ha scritto due filosofie della storia al fine di educare gli uomini, intitolate « Idee per una filosofia della storia dell'umanità » (Zanichelli, Bologna, 1971) e « Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità » (Einaudi, Torino, 1971). Come Vico, Herder riconosce una corrispondenza e un parallelismo tra l'età degli individui e le epoche della storia, che potremmo schematizzare in questo modo :

- infanzia mondo orientale antico
- adolescenza mondo egizio e fenicio
- giovinezza mondo greco
- età adulta mondo romano
- vecchiaia decadenza.

Secondo Herder, il Medioevo rappresenterebbe il ricominciamento delle epoche, naturalmente finalizzate all'avvento del romanticismo. In seguito, il filosofo abbandona questa teoria delle età e sostiene la realizzazione progressiva dell'« idea dell'umanità in quanto destino dell'uomo e della storia », cioè una concezione vicina all'illuminismo di Condorcet e Kant. Secondo Herder, l'uomo e l'ideale di umanità – cioè la ragione, la libertà e l'uguaglianza – sono la fine della natura, nonché il principio e il fine della storia. L'ideale universale di umanità si realizzerebbe in ogni epoca e in ogni individuo in modo differente, producendo così il « Volksgeist », cioè l'insieme di quei caratteri e di quelle qualità che rendono unici e originali ogni persona, popolo e cultura. Secondo i romantici, solo la letteratura e le arti saprebbero intuire questo spirito unitario. Infine, Herder abbandona l'idea di umanità e sostiene che Dio e la sua Provvidenza agiscono nella storia e la dirigono. Abbiamo visto che secondo *Hegel* la storia realizza progressivamente la Ragione o lo Spirito del mondo (Weltgeist), che si servono degli uomini per produrre gli eventi necessari al loro dispiegamento. Dunque il senso della storia umana coincide con la storia della presa di coscienza di questo senso, nel modo in cui esso si manifesta o sembra manifestarsi attraverso le strutture ideali e socio-economiche e attraverso i fatti veri e propri. Solo perchè la storia realizza l'Idea della filosofia, solo per questo la filosofia può e deve comprendere la storia. Hegel sviluppa nelle sue « Lezioni sulla filosofia della storia (op. cit.) le intuizioni di Montesquieu e Herder a proposito dell'unità della natura e della storia : secondo Hegel, le situazioni e i mutamenti geografici nello spazio sarebbero il fondamento dell'evoluzione storica dell'umanità. Lo schema hegeliano dello sviluppo storico e naturale dell'umanità non evidenzia solo l'integrazione del legame tra la storia e la geografia, ma anche la comprensione e l'interpretazione dei modi di produzione economica delle società e delle forme di rappresentazione politica, nonché della loro mancanza. Inutile aggiungere che lo schema hegeliano della storia delle civiltà avrà un'importanza notevole per l'elaborazione del materialismo storico e dialettico di Marx :

- altipiani asiatici tribù nomadi di allevatori
- pianure dell'Asia e dell'Africa del Nord agricoltura dispotismo
- zone marittime del Mediterraneo commercio democrazia cultura e filosofia.

Su queste basi Hegel sostiene che la civiltà ha avuto origine in Cina e nel Medio Oriente ; poi si è spostata in Europa e ha dato luogo alla cultura e alla democrazia ateniesi, nonché alle istituzioni giuridiche e alle magistrature romane, fino agli imperi romano e germanico, e infine ai regimi rappresentativi e democratici moderni. La tesi di uno sviluppo geografico orizzontale della storia dalla Cina all'Europa ha permesso a Hegel di prevedere l'egemonia americana in Europa ; la sua fondatezza ci permette di sviluppare questa intuizione in un senso verticale e globale, considerando non solo le emigrazioni che avvengono dall'Africa e dall'Asia verso l'Europa, ma anche lo sviluppo delle potenze cinesi, canadesi e brasiliane. La stessa disciplina che prende il nome di « geopolitica » può essere considerata come uno sviluppo e un'applicazione di queste teorie e intuizioni hegeliane. In Italia il principale esponente di questo genere di studi è Lucio Caracciolo, direttore della rivista « Limes ». In

Platone pensava la filosofia, il "phileîn tèn sophian", come la presenza di una traccia, che è la mancanza e il bisogno di una risposta assente, la necessità di cercarla e la possibilità di trovarla, o almeno di riconoscere i propri limiti rispetto a quella ricerca di verità. Proprio come la filosofia, la scrittura esercita la ricerca di quella traccia d'essere nel senso del suo essere donata, mascherata e falsificata, offerta e ritrovata.

In forza di quanto detto, la quinta parte di questa ricerca si propone soprattutto di delineare una scrittura ontologica delle esperienze della donazione. Essa verrà svolta confrontandosi direttamente con il *Concetto preliminare* (Vorbegriff), che precede la *Scienza della logica*, la quale costituisce la prima parte dell' "Enciclopedia" berlinese di Hegel del 1830⁸⁶⁹, che comprende e descrive ontologicamente la storia della filosofia in base a tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività.

5.2 L'esperienza riflessiva della formazione della propria coscienza è un processo dialettico.

Ab origine donationis: il metodo è la scrittura; estetica fenomenologica dell'autocoscienza, ontologia e ricreazione dell'essere

Abbiamo mostrato che la relazione tra l'essere dell'io e l'essere del fenomeno ha la forma della trascendenza in quanto tensione tra l'intenzionalità e la riflessione, tra l'alienazione e la donazione. *Questa trascendenza è una relazione dialettica nella sua essenza perché, se "io sono un altro da me stesso", allora il fenomeno dell'essere si dà negandosi.* Ora, la negatività dialettica di questa relazione si dà a vedere in tre luoghi o dimensioni. Innanzitutto nell'esperienza esistenziale del mio essere al mondo. In secondo

questo contesto spetta un posto particolarmente importante alla *teoria junghiana della memoria della specie*. Secondo C. G. Jung, l'inconscio potrebbe contenere non solo le tracce di tutto ciò che un individuo ha vissuto nel corso della sua propria esistenza, ma anche i residui delle esperienze ancestrali della sua specie, che gli sarebbero stati trasmessi in modo ereditario e che influenzerebbero le sue elaborazioni mentali. L'esistenza nell'inconscio di questi archetipi, cioè delle immagini originali, spiegherebbe secondo Jung la riproduzione transgenerazionale e la trasmissione genetica di certi comportamenti (ad esempio il rigetto dell'incesto) a priori e universalmente, cioè prima di qualunque educazione e presso culture estremamente distanti e prive di contatti tra di loro. Jung spiega su questa base l'universalità psichica dei simboli presenti nelle fiabe e nei miti in culture diversissime e distanti. C. Rogers riassume queste tesi notando che "quanto c'è di più personale è anche il più generale". Un'esposizione chiara della genesi di queste idee si trova in C. G. Jung, "Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées" (1957-1961), Gallimard, Paris, 1961-1973 (nouvelle édition revue et augmentée); si vedano in particolare i paragrafi V (*Sigmund Freud*) e VI (*Confrontation avec l'inconscient*), pagg. 238-320 dell'edizione francese citata.

⁸⁶⁹ G. W. F. Hegel, « Enciclopedia delle scienze filosofiche » (Berlino, 1830), op. cit.

luogo nella trascendenza costitutiva della conoscenza di sé attraverso il mondo, in quanto essa è la (ed è nella) tensione tra l'alienazione e la donazione. Infine la negatività dialettica si esprime e si mostra, perfino si incarna nell'apertura ermeneutica o poetica della riflessione all'alterità abissale della sua situazione originaria, e dunque alla sua ri-comprensione automediata e ri-creativa. Abbiamo mostrato, descritto e analizzato questi processi nell'esperienza psicoanalitica e psicoterapeutica e nell'opera poetica di Dante, che abbiamo interpretato come una ricomprensione fenomenologica ed estetica e come una ricreazione "onto-teo-logica" dell'essere del mondo, degli esseri al mondo, e dell'Essere che li ricrea trascendendoli e incarnandosi.

Il metodo è la scrittura – esistenziale, psichica o psicologica e poetica - che realizza riflessivamente il superamento o l'annientamento della differenza tra il soggetto, il metodo e l'oggetto. La scrittura esprime la possibilità di un ritorno al cominciamento genetico dell'io attraverso la memoria – esistenziale, anamnestic o poetica – della sua storia da parte della sua coscienza. In questo modo e a queste condizioni la scrittura esprime e incarna la possibilità di una comprensione che è una ricreazione originaria del soggetto. Questa è la possibilità che si apre a una fenomenologia dell'autocoscienza, cioè della coscienza di sé da parte del soggetto riflettente in relazione al suo essere al mondo attraverso e mediante l'essere del mondo. *L'estetica fenomenologica della coscienza dell'io e il metodo della scrittura sono dunque il fondamento e l'essenza costitutiva della possibilità di un'ontologia fenomenologica.* Si potrebbe dire che l'ontologia è il contenuto della consistenza essenziale, della quale la scrittura è il metodo (e non certo la forma); *l'estetica fenomenologica è l'atto del riconoscimento della manifestazione donativa del fenomeno, cioè della donazione dell'essere.*

L'impossibilità di svolgere un'ontologia metafisica del concetto dell'essere secondo l'obiettività di quest'ultimo – cioè ciò che Kant definiva "objektives Denken" – esprime l'esigenza e apre la possibilità

- di una scrittura riflessiva dell'autocoscienza dell'essere del mondo da parte dell'essere alienato nel mondo,
- di una scrittura esercitata mediante la riflessione e capace di ricreare questi esseri secondo la loro essenza, a partire dalla donazione del fenomeno dell'essere, cioè dal suo darsi alla mia percezione di me, dell'altro e dell'alterità.

Questa scrittura è un'autoposizione e un'automediazione dell'immediatezza originaria della percezione sensibile in quanto presupposto, cioè una ricreazione della creatura "ex nihilo"⁸⁷⁰. *Questa scrittura riflessiva, poetica e originaria s'incarna e si realizza in un'estetica fenomenologica delle esperienze della coscienza e dell'autocoscienza, che intende esprimere la storia della sua formazione costitutiva e dell'apertura del suo essere al mondo: questo è il tema*

⁸⁷⁰ Includiamo consapevolmente in questo processo il creazionismo agostiniano, l'idealismo di Fichte e Hegel, e infine la progettualità dell'esistenzialismo.

della quinta e ultima parte della nostra ricerca. Si pone allora il problema della relazione tra le differenti forme della scrittura e della coscienza dell'io rispetto all'essere del mondo: la scrittura strumentale e pragmatica e la coscienza intenzionale attiva; la scrittura riflettente o riflessiva e la coscienza estetica di sé; la scrittura poetica e originaria che (si) riconosce di "essere il mondo intero", ecc. Ma la nostra ricerca porta sui fondamenti ontologici di queste fenomenologie della coscienza, della scrittura (esistenziale, psichica e poetica) e dell'essere; le determinazioni ulteriori delle possibilità della scrittura eccedono i temi di questa tesi.

Riteniamo che una comprensione analitica dell'esistente è possibile solo all'interno e negli ambiti di un'estetica fenomenologica della coscienza di sé. La scrittura e la memoria "mi alienano", per così dire, rispetto all'identità immediata della mia percezione di me stesso all'interno di uno spazio e di un tempo determinati; io resto e dimoro allora nell'alienazione, riflettendo al modo in cui io "mi sento" all'interno di essa. Attraverso la memoria della riflessione, io prendo coscienza del carattere inconsistente della mia esistenza al mondo. Si dovrebbe dunque partire dalla memoria in quanto atto riflessivo, trascendente, retrospettivo e ricreativo della scrittura (e) del pensiero – atto che fonda la coscienza della percezione di sé –, se si vuole porre in modo rigoroso e autentico il problema heideggeriano dell'unità "ek-statica" e dunque esistenziale della temporalità dell'esistente.

Quale relazione ha luogo o esiste tra la fatticità indecidibile del mio "essere-gettato" e la donazione originaria e negativa del fenomeno dell'essere? Questo fenomeno si manifesta alla mia autopercezione sensibile con la sua possibilità di autotrascendenza e di apertura al mondo dell'altro e dell'alterità, dell'essere e degli esseri, del nulla e delle forme della negatività. Abbiamo descritto e analizzato ampiamente questo problema e continueremo a svilupparlo nella quinta parte della ricerca. Vedremo che esso apre la riflessione dell'autocoscienza all'alterità abissale della sua situazione originaria, e dunque la mette di fronte a delle possibilità alternative che possiamo delineare in modo preliminare nei termini seguenti:

- *io posso limitarmi al fatto intenzionale "che io sono" (Dass-sein) qui, ora e attivamente al mondo: ciò costituisce la coscienza intenzionale e la sua "conoscenza del mondo" che mi sta di fronte*

- *oppure io posso superare la mia propria percezione di me stesso alla volta dell'alterità della donazione, puntando intenzionalmente in direzione dell'essenza originaria dell'essere del mondo e dell'io, cioè anche e soprattutto del mio io (Was-sein et Warum-sein), e dunque del processo della creazione della differenza ontologica; ciò costituisce il metodo della scrittura, nella quale la comprensione estetica coincide con la ricreazione ontologica dell'essere, come abbiamo potuto constatare già a proposito dell'opera dantesca.*

Per questo motivo abbiamo sostenuto che *la comprensione estetica dell'essenza dell'essere secondo la Parola (cioè il Logos in quanto Verbo) – cioè secondo la "scrittura/Scrittura", esistenziale minuscola e rivelata maiuscola - è all'origine della possibilità di un pensiero ontologico delle condizioni trascendentali dell'intelligibilità dell'essenza*. Conoscere significa e vuol dire superare, attraversare e (tra)passare la propria identità sostanziale e immediata per darsi, per donarsi all'essere che si dà e si offre, "ri-nascendo" con lui e in Lui.

5.3 Lineamenti preliminari di una scrittura ontologica delle facoltà umane di fronte all'esperienza della donazione dell'essere

Tutto ciò che è immediatamente dato come originario può diventare un contenuto cosciente per il sapere umano solo mediante uno svolgimento, che possiamo chiamare educazione, evoluzione e cultura, e che si esprime nella scrittura. Questi processi vanno intesi sia nel senso formativo della "Bildung" che nel senso maieutico della "Erziehung". Forme di donazione immediata sono, anche storicamente, la fede religiosa e il senso dell'infinito e della totalità - cristiano, romantico o fusionale che sia -, nonché le determinazioni istintive e morali, che Freud definirà rispettivamente nei termini dell'inconscio biologico e pulsionale e di quello sociale e normativo; e ancora le idee innate, che potranno essere recuperate nell'anamnesi, come Freud recuperava l'inconscio facendolo riemergere mediante l'interpretazione simbolica dei sogni. In ogni caso, l'essere può trascendere ciò che lo sottrae e che lo nega alla nostra coscienza, e può manifestarsi alla coscienza umana che abbia superato la sua identità e intenzionalità riflessa alienandosi e facendosi incontro alla donazione. Il riflettersi della coscienza nella memoria che "si ricorda" riscrive e ricrea la formazione del proprio essere al mondo e del mondo. L'anamnesi platonica e l'interpretazione analitica dell'inconscio e del passato nei sogni ne sono un esempio evidente. La sua struttura concettuale emerge nella dialettica hegeliana del recupero del presupposto e nell'ermeneutica heideggeriana della comprensione progettuale della propria effettività gettata nella decisione anticipatrice della morte.

Queste compresenze dialettiche ci permetterebbero di integrare dei concetti appartenenti alle tradizioni apparentemente più diverse, quali quella platonica, aristotelica, hegeliana, freudiana e heideggeriana. Potremmo integrarle per dire che *l'inconscio e l'infanzia sono la potenza (dynamis) assonnata e sognante della coscienza, del suo risveglio alle ragioni del mondo – nel senso ad esempio del secondo "Faust"⁸⁷¹ – e della sua attuazione adulta. In questo senso Hegel*

⁸⁷¹ Si considerino al riguardo le tesi di Claudio Magris sulla svolta delle possibilità del "Bildungsroman" tra il secondo "Faust" (op. cit.), l' "Ulisse" joyciano (1934 ; Mondadori,

può dire prima di Freud che "la madre è il genio (Herz und Gemüt) del bambino"⁸⁷². L'idealismo attua questa potenzialità mediante il riflettersi della coscienza nella memoria, che ricordandosi di se stessa riporta alla coscienza l'inconscio e riscrive la sua formazione. In questo senso Hegel dice che ogni uomo è un'esistenza generata, cioè gettata, che diventerà un genitore e quindi un educatore familiare⁸⁷³, cioè – in termini heideggeriani - un progettatore di esistenze.

Presentiamo di seguito *i lineamenti preparatori e provvisori per una scrittura ontologica delle esperienze della donazione e delle facoltà umane.*

a) *L'infanzia* è la coincidenza immediata con sè della sensazione senza percezione, è l'aderenza al mondo e alla terra, senza e prima della coscienza. Sento solo la pienezza delle cose che mi sono date. Io ho tutto e sono tutto, perchè il mondo intero mi è dato per soddisfare i miei bisogni. La mia coscienza intenzionale percepisce *ciò* che mi è dato (gli oggetti), e solo in seguito *percepisce l'altro* (la madre) e gli altri. L'altro e gli altri saranno percepiti come fonti donatrici di affetto, oppure come « altri io » che, dicendo No, causano al mio Io la sensazione della mancanza :

- la nostra prima sensazione è la percezione di ciò che ci è stato dato da qualcuno, che per noi era un viso, mani, un sorriso o carezze; a questo stadio il bambino crede di « essere tutto » perchè « ha tutto », e ha tutto perchè il mondo intero gli è dato per soddisfare i suoi bisogni ;

- ma un giorno qualcosa non gli sarà dato : l'altro – di solito la madre – sarà colei che gli ha negato ciò di cui egli avrebbe avuto bisogno e di cui sente la mancanza; dunque la negazione, che assume la forma del rifiuto di dare un oggetto, intenzionato dal bisogno infantile, mostra al bambino che egli non è

Milano, 1984) e « L'uomo senza qualità » di Musil (1930-1953 ; Einaudi, Torino, 1957), sviluppate in particolare in "Itaca e oltre" (C. Magris, « Itaca e oltre », Garzanti, Milano, 1982 ; pagg. 44-54): "Il viaggio diviene un cammino senza ritorno, alla scoperta che non c'è, non può e non deve esserci ritorno. Al viaggio circolare, tradizionale, classico, edipico, conservatore di Joyce, il cui Ulisse torna a casa, subentra il viaggio rettilineo, nietzscheano dei personaggi di Musil, un viaggio che procede sempre avanti, verso un cattivo infinito, come una retta che avanzi penzolando nel nulla". In realtà, proprio la percezione di questo nulla salva l'infinito dalla cattiveria. Prosegue Magris: "Il soggetto, l'io, il viaggiatore si getta sempre in avanti; non porta se stesso, tutto se stesso, nel suo procedere, ma ogni volta annienta l'intera sua identità precedente e si getta via" (cfr. C. Magris, "L'infinito viaggiare", Garzanti, Milano, 2005 ; prefazione, p. XII). Allo scrittore triestino, pur lontanissimo da Heidegger, non sfugge l'energia costitutiva ed esistenziale della gettatezza e dell'annientamento.

⁸⁷² G. W. F. Hegel, « Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio » (HE, op. cit.), § 398.

⁸⁷³ Ibidem, § 403.

tutto perchè non è che un « Io », e che è solo un Io perchè esistono e sono presenti degli « Altri Io » che possono dirgli di no.

Abbiamo già visto che secondo R. Spitz esistono delle strutture attorno alle quali si organizza lo sviluppo psico-affettivo del bambino. La prima di queste strutture è il sorriso in quanto segnale che significa l'inizio della comunicazione; in realtà, il neonato non vive ancora sua madre come una persona distinta da lui. La terza struttura sarà l'acquisizione del *no!* tra i 12 e i 18 mesi, che è una vera e propria identificazione con l'adulto che vieta⁸⁷⁴. Abbiamo anche visto che, secondo Lacan, il bambino si costituisce come un io individuale, cioè indivisibile, tra i sei e i trenta mesi. Lo fa identificandosi all'immagine ideale dell'unità del suo corpo riflesso allo specchio, dunque riflesso in un'immagine che lo aliena rispetto a se stesso. Questa immagine gli viene dall'esterno e introduce la triade dell'altro, dell'io e dell'oggetto del desiderio⁸⁷⁵.

Husserl sosteneva nella quinta delle sue « Meditazioni cartesiane » che « *Gli altri si costituiscono in me* »⁸⁷⁶. E' vero per diversi motivi e da diversi punti di vista; innanzitutto mi costituisco come un « Io » mediante gli altri io che possono oppormi il loro rifiuto, opponendosi al mio bisogno di ricevere una donazione che soddisfi i miei desideri ; inoltre, io costituisco me stesso e la mia immagine di me mediante un'immagine altra, alienante e riflessa al di fuori di me. Un giorno potrò riconoscere che io stesso sono un altro, estraneo a me stesso, e che la riflessione della mia coscienza non è trasparente ma negativa, diseguale da se stessa e abissale. Un giorno potrò riconoscere che quell'immagine esterna mi è altrettanto interna.

b) *La coscienza* che percepisce nel suo mondo ciò che le è dato come più « largo », cioè come più esteso e generoso rispetto a ciò di cui essa manca e che le è rifiutato, questa coscienza si riflette nell'interiorità intima di un paradiso fusionale, di un mondo che potrà rappresentarsi alla memoria dell'adulto come una presenza degna di nostalgia. Questo concetto corrisponde fortemente a quello di « *Vorhandenheit* », nel senso originariamente greco secondo Heidegger. In seguito, l'esperienza della sofferenza (punto f) rigetterà la riflessione dell'autocoscienza nel suo contrario, cioè nell'intenzionalità alienante (nel senso marxista) dell'alterità del mondo, nella durezza del reale. Ma questo non è ancora successo a questo stadio della coscienza.

- La coscienza che percepisce nel suo mondo i rifiuti e le mancanze come più « larghe », cioè più estese e potenti rispetto a ciò che le è donato e offerto,

⁸⁷⁴ Cfr. H. Harel-Biraud, « Manuel de psychologie à l'usage des soignants », op. cit. R. Spitz, « The First Year of Life : A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations », op. cit. ; cap. IV. D. Stern, « The First Relationship : Mother and Infant », op. cit.

⁸⁷⁵ J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1937), in: "Scritti", op. cit.

⁸⁷⁶ E. Husserl, « Meditazioni cartesiane », op. cit.

questa coscienza diventa gelosa ed egoista, avida di « rubare un *se stessa* » agli altri. Per questa coscienza delusa e decaduta il mondo porta in sé delle « cose da prendere », da utilizzare in modo pragmatico e, in seguito, da capitalizzare economicamente. In seguito l'esperienza della sofferenza rigetterà l'intenzionalità della coscienza nel suo contrario⁸⁷⁷, che è l'interiorità della riflessione o la profondità delle "cose ultime". Ma neppure per questa forma di coscienza quanto detto è ancora avvenuto.

c) - Per ora l'individuo riflessivo evita e fugge l'inferno del mondo e del giudizio degli altri, e si rifugia nel paradiso fusionale riflesso nella sua interiorità narcisista, fino a quando l'esperienza della sofferenza lo aliena e lo porta alla coscienza di sé mediante la realtà esterna, oggettiva e irriducibile del mondo. Ma per ora la riflessione dell'autocoscienza include in sé il mondo, nel senso che essa lo riduce a sé: il sognatore è "nel suo mondo", dice il linguaggio comune.

- Per ora *la coscienza intenzionale* rimuove le ferite e il nulla indaffarandosi a "rubare se stessa" agli altri, approfittandone e tentando di dominare il mondo, o almeno di dominare il mondo che essa utilizza, nel senso della « *Zuhandenheit* » di « Essere e tempo ». Il potere sul mondo consiste nell'atto di rubare il proprio essere e di assicurare la propria consistenza. Utilizzando il linguaggio di questa forma di coscienza, potremmo formulare la sua posizione con questi termini: "Io sono il mondo, o almeno il centro del mondo, o comunque il migliore del mondo". Fino a quando l'esperienza dell'eros e della morte (punto f) rigetta fuori di sé il suo essere, ridotto a "poter possedere", a "avere oggetti" ; questa esperienza rigetta e rinvia gli oggetti della coscienza intenzionale alla trascendenza del suo essere, che essa stessa non sapeva di essere.

d) *L'intelletto*, che è proprio della coscienza soggettiva, si illude di essere la Ragione oggettiva, assoluta e totale del mondo ; esso riduce l'autocoscienza alla *Ragione narcisista della coscienza soggettiva dell'io*, che è a sua volta narcisista. Pur essendo opposta al mondo, questa Ragione narcisista della coscienza pretende di produrre un idealismo soggettivo come se fosse assoluto: essa produce un pensiero logico e riflessivo della totalità dell'essere, che dice e significa "IO sono il mondo". In questa figura possono situarsi o cadere

⁸⁷⁷ Il neuropsichiatria Boris Cyrulnik, noto soprattutto per le sue teorie sulla rescissione (*résilience*), sostiene un'ipotesi praticamente opposta. Secondo lui, i soggetti che sono stati inizialmente soddisfatti nei loro bisogni narcisisti sviluppano l'esigenza di stimoli intensi per evitare la noia della monotonia. Pertanto essi espongono la loro vita a forti rischi sentimentali e professionali, cioè a ciò che si definisce comunemente una vita da bohème. In questo modo si costruirebbero le opportunità della loro infelicità. Al contrario i soggetti inizialmente feriti svilupperebbero una dinamica pressoché opposta. Essendo coscienti della loro estrema vulnerabilità, costoro organizzerebbero la loro vita in modo sistematico e "per bene", seguendo delle strategie che assicurerebbero loro perlomeno dei valori materiali e dunque una sicurezza apparente. Cfr. B. Cyrulnik - C. Seron, "La résilience ou comment renaître de sa souffrance", Fabert, Paris, 2004.

fenomeni culturali diversissimi, nel momento in cui essi si riducono a ideologie: il capitalismo, l'idealismo, il marxismo e la stessa teologia che sa « qual è il vero », quando essa « de-finisce » Dio per dimostrare qual è il vero Dio, invece di chiedersi chi è Dio per noi ; oppure quando essa ignora o rimuove il fatto che il vero è in Dio, e non certo nella conoscenza umana che Lo proclama come se esso fosse uno dei suoi possedimenti. Questi fenomeni culturali sono perfettamente in grado di produrre degli apparenti principi etici.

- A questo stadio, *la coscienza intenzionale* ferita comincia a immaginare materialmente il suo indaffararsi come un mestiere, oppure incomincia a progettare economicamente l'accumulo di capitale che la rassicura sul proprio valore. Essa si "sistema la vita" e si organizza perseguendo valori materiali rassicuranti e rasserenanti, che le evitino il rischio di riaprire ferite o abissi.

e) *L'autocoscienza riflessiva si riduce alla Ragione narcisista* propria della coscienza soggettiva e dell'intelletto dell'IO, che è autarchico e possessivo, narcisista e utilitarista. Credendo di essere la Ragione oggettiva, totale e assoluta del mondo, l'« Io » sviluppa riduttivamente l'autocoscienza come Ragione narcisista, mentre essa (cioè questa pretesa Ragione totale, assoluta e oggettiva) non è che coscienza soggettiva. L'« Io » produce l'idealismo soggettivo come se esso fosse assoluto e totale, cioè produce un pensiero logico e riflessivo che si crede totale mentre è estrinseco, soggettivo e finito, secondo la definizione di Jacobi.

L'« Io » rimuove il sentire e la scrittura nella scientificità. Questa rimozione del negativo dimostra l'origine della sedicente "Ragione" nell'intenzionalità della coscienza, già ferita o prossima a esserlo. La rimozione nutre l'illusione sull'infinità della vita, che sarebbe totalmente dominabile dal pensiero. Tutto questo esprime una volontà di potenza e di controllo sul reale, di seduzione degli altri e di rimozione degli abissi nella scientificità, nella superficialità quotidiana « sans souci » e nella seduttività.

f) *Solo attraversando l'esperienza esistenziale della negatività, del proprio nulla e della propria mortalità - nella malattia o nell'eros - la coscienza assume consapevolezza di sè, si conosce e si storicizza : essa assume una storia e si riconosce nella sua storia. Essa ha una storia perchè essa è la sua propria storia: l'autocoscienza della ragione – ormai riflessa ed esistenziale – diventa la propria memoria. Come abbiamo visto, la scrittura è appunto il riflettersi della coscienza di sè nella memoria, cioè nel "ricordarsi" (sich er-innern, introiettarsi, interiorizzarsi in sè) di ciò che ci è stato dato per formare il nostro sentire, esistere e sapere: il nostro essere al mondo.*

Solo mediante l'esperienza alienante della propria mortalità la coscienza di sè trova la propria ragione *nell'esperienza della donazione*; e, in forza della sua esperienza estetica, *la ragione diviene un'esistenza* che potrà continuare a decidersi, a scegliersi e a disegnarsi, secondo la metafora usata da Sartre in

« L'esistenzialismo è un umanismo »⁸⁷⁸. Potrà divenire pratica e attiva, tecnica o scientifica, riflessiva e contemplativa, poetica e artistica, psicologica e introspettiva, politica e impegnata, passiva e rinunciataria. Ma potrà farlo consapevolmente. Solo a partire da questa esperienza e dalla comprensione di questa esperienza l'essere umano può cominciare a fare esperienza delle dimensioni dell'esistenza e della storia, dell'ideale o della grazia, dell'inconscio o della creazione artistica.

⁸⁷⁸ J.-P. Sartre, « L'esistenzialismo è un umanismo » (1946), Mursia, Milano, 1990.

Una scrittura ontologica della storia per età delle facoltà e delle esperienze umane, mediante l'alienazione e di fronte alla donazione.

**Analisi sistematica in sette momenti
del *Concetto preliminare* della Scienza della logica
nell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (1827-30) di Hegel**

5.4 Primo momento.

L'infanzia: donazione, mondo e intenzionalità

Per il neonato è il momento dell'immediatezza e della donazione. Io sento solo la pienezza delle cose – materie e colori - che mi sono dati o donati per soddisfare i miei bisogni: il mondo come intero. Si tratta di sensazione aderente al mondo e di coincidenza con sé senza percezione e prima della coscienza. Per il bambino, dato che io ho tutto, io sono tutto ciò che sento e che mi è dato per soddisfare i miei bisogni: "io sono il mondo".

La struttura originaria della donazione si dà nell'esperienza dell'unità totale, indifferenziata e fusionale, nella quale il bambino, la madre e il mondo sono uguali, mentre la differenza e l'altro non esistono. E' la fase che Winnicott chiama "dipendenza assoluta"⁸⁷⁹. In questa fase,

- la mia coscienza percepisce (sensibilmente) ciò che mi è dato come viso, mani, sorriso, carezze (sensazioni),
- cioè senza percezione di me stesso e/o del mio io rispetto a un altro io in quanto fonte donatrice di affetto o di affezione.

In altri termini, a questo livello, la coscienza del mio io fusionale precede ed esclude l'autointenzionalità della percezione di sé e l'intenzionalità obiettivante.

Dal punto di vista ontologico e psicogenetico, la prima forma di intenzionalità non può mai essere l'auto-intenzionalità, ma al massimo la percezione di sé. Questo perchè dapprima, nella fase della dipendenza assoluta e dell'unità totale e indifferenziata, "io sono il mondo perchè ho tutto ciò che mi è dato"; si tratta di pura e totale autopercezione sensibile, senza che possa darsi la mediazione della differenza che ogni forma di intenzionalità, compresa l'autointenzionalità, implicherebbe.

Tra i tre e i cinque anni, il bambino sperimenta la negazione della donazione. Essa differisce la soddisfazione immediata dei miei bisogni,

- causa al (produce nel) mio io la sensazione della mancanza

⁸⁷⁹ Abbiamo esposto ampiamente le tesi principali del pedopsichiatra e psicoanalista D. Winnicott nella terza parte (quarta sezione) di questa tesi. Rimandiamo a questa parte del testo per la citazione delle opere in questione.

- e genera la mia percezione di me come individuo separato - perchè privato di qualcosa -, in quanto recettore e beneficiario della donazione altrui,
- ma genera anche la percezione degli altri io in quanto fonti donatrici di affezione e soddisfazione, oppure di rifiuto, cioè di negazione e di delusione.

La negazione in quanto rifiuto di dare qualcosa genera la differenza e la separazione tra

- l'identità dell'io (autointenzionalità che struttura la coscienza di sé)
- opposta all'alterità degli Altri io (l'intenzionalità obiettivante che struttura la coscienza):
- "se lui/lei è un altro/a che può dirmi No, allora io non posso avere tutto e io non sono tutto,
- perchè esistono altri io frustranti (ed è colpa loro, da cui la gelosia)
- e "io sono solo un io".

Dal punto di vista della genesi fenomenologia, potremmo descrivere la dipendenza relativa all'esistenza degli altri che possono dirmi No secondo le seguenti tappe:

- a) io non posso avere tutto
- b) a causa degli altri io che esistono;
- c) dunque io non sono tutto
- d) e di conseguenza io sono solo un io.

In questo modo, nella fase che Winnicott chiama "dipendenza relativa", io comincio a percepirmi come un io che può essere amato e beneficiato, oppure negato e privato dagli altri io.

Questo contesto teorico e fenomenologico ci permette di disegnare l'emergere delle seguenti strutture:

- la donazione
- la percezione o il sentimento di sé (autointenzionalità)
- l'intenzionalità della coscienza che percepisce il mondo degli altri, che corrisponde alla differenziazione ontologica hegeliana e psicologica e alla differenziazione dell'identità secondo Winnicott e Lacan
- la riflessione propria della percezione di sé, dell'autocoscienza e della memoria (della Bildung mediante la scrittura delle origini del proprio io), perchè l'intenzionalità – apparentemente obiettivante – si contraddice e ritorce o rinchiude nella riflessività autoreferenziale.

Dal punto di vista onto-logico hegeliano, io comprendo l'essenza della mia identità solo differenziandomi da me stesso, cioè allontanandomi da me per guardarmi e vedermi diversamente, cioè trascendendo e negando me stesso

come un altro. Questo processo giunge a oppormi alla mia semplice identità come a un'apparenza, che mi è oramai "altra"⁸⁸⁰.

Dal punto di vista psico-logico o onto-genetico, cioè del contenuto sostanziale, conseguentemente a quanto appena detto sull'autodifferenziazione, sulla trascendenza di sé e sull'opposizione a sé,

- la prima forma di intenzionalità sembrerebbe essere l'auto-intenzionalità (vedremo subito che non è così),

- esercitata nella percezione di sé (cfr. la fase della "dipendenza relativa" secondo Winnicott) in quanto essere, dapprima totale e solo dopo "in-dividuale",

- separato dalla madre e dal mondo in quanto "altri", mediante la differenziazione che nega (o la negazione che differisce) la soddisfazione dei miei bisogni.

L'autointenzionalità e l'autopercezione sono forme della riflessione, che implicano e presuppongono probabilmente l'intenzionalità e sicuramente la riflessione nello scontro dialettico con l'altro, al fine di sostanzarsi di contenuto.

In realtà, questi due punti di vista devono essere sviluppati e corretti. Dal punto di vista ontologico e psicogenetico, la prima forma di intenzionalità non può mai essere l'auto-intenzionalità, ma al massimo la percezione di sé. Questo perché dapprima, nella fase della dipendenza assoluta e dell'unità totale e indifferenziata, "io sono il mondo perché ho tutto ciò che mi è dato"; si tratta probabilmente di pura e totale autopercezione sensibile, senza che possa darsi la mediazione della differenza che ogni forma di intenzionalità, compresa l'autointenzionalità, implicherebbe.

Solo mediante e durante la fase della dipendenza relativa all'esistenza reale dell'altro - e quindi del mondo e del tempo -, cioè del "se lui è un altro che può dirmi No, allora Io sono solo un io",

- la percezione di sé può diventare autointenzionalità,

- perché io comincio a percepirmi come un io che può essere amato e beneficiato, oppure negato e privato dagli altri io.

Solo in questa struttura di relazioni, mediazioni e riflessioni psicologiche e psicogenetiche potrà articolarsi e svilupparsi l'onto-logica hegeliana dell'autodifferenziazione, della trascendenza di sé e dell'opposizione a sé.

Lacan descrive il modo in cui l'io, che si è accorto di non essere tutto, si costituisce come un io "individuale", cioè separato dagli altri – come ha mostrato Winnicott – ma indivisibile in sé, e che di conseguenza può essere "in relazione" con gli altri, senza monologare né disperdersi (Winnicott parla appunto di dipendenza "relativa", cioè "in relazione"), perché un io indivisibile non separato dagli altri sarebbe una totalità fusionale, mentre un io divisibile-separato o meno dagli altri – sarebbe un delirio schizofrenico, rispettivamente

⁸⁸⁰ Hegel, "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830), op. cit.; paragrafi 112 e 119.

monologico o dialogico-paranoico⁸⁸¹. *L'io si costituisce e si identifica come un individuo indivisibile*

- *identificandosi all'immagine sui riflessa allo specchio,*
- *che è un'immagine altra, alienante ed esterna dell'unità del suo corpo, riflesso allo specchio e quindi alienato da sé;*

- così verrebbe a prodursi secondo Lacan la triade "altri(o), io, oggetto del desiderio", contenuta nella percezione di sé in quanto autointenzionalità già nel bambino tra i sei e i trenta mesi.

Già nella più pura identità dell'io infantile sono dunque presenti

- l'intenzionalità, nelle forme dell'autointenzionalità e dell'intenzionalità oggettivante,
- la riflessione e l'alienazione.

Per quanto riguarda la genesi costitutiva della mia identità,

- secondo Hegel, Winnicott e Honneth essa è negativa, differenziale e oppositiva, dato che mi costituisco come un io mediante gli altri, che possono oppormi il loro rifiuto al mio bisogno di ricevere una donazione che soddisfi i miei bisogni o desideri;

- secondo Hegel e Lacan questa genesi è alienante, riflessa ed esterna; di conseguenza, un giorno potrò riconoscere che "Je est un autre que moi", e che la riflessione della mia coscienza è - in sé e nella mia interiorità negativa - ineguale a se stessa e abissale; per dirla con Merleau-Ponty, essa non è trasparente ma abissale.

La struttura originaria della donazione, che precede anche l'autointenzionalità, si dà in primis nell'esperienza dell'unità totale, indifferenziata e fusionale tra il bambino, la madre e il mondo. Il problema è se la donazione possa darsi anche come *negazione del dono*, cioè come delusione e frustrazione dei bisogni o delle attese istintivi di autoconservazione (da cui la "ferita dei non amati").

In ogni caso, l'ordine originario e ontologico, ma non certo fenomenologico, è il seguente:

a) *donazione – sensazione – esperienza dell'unità totale e fusionale – oppure negazione, rigetto o rifiuto originari, per cui l'esser-gettato di Heidegger diventerebbe un esser-rigettato;*

b) *l'autointenzionalità in quanto percezione di sé;*

c) *gli stadi precedenti comprendono, come abbiamo visto nelle analisi precedenti,*

- *dal punto di vista logico-formale, le determinazioni hegeliane della riflessione: io, identità, differenza, negazione, alterità, opposizione, (contraddizione)*

⁸⁸¹ Abbiamo esposto alcune tesi principali dello psicoanalista francese J. Lacan nella terza parte (quarta sezione) di questa tesi. Cfr. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1937) ; in « Scritti », op. cit., vol. I.

- *dal punto di vista psicologico sostanziale, l'autointenzionalità in quanto percezione di sé, in quanto individuo e in quanto io frustrato dagli Altri Io;*
- *l'altro, l'io e l'oggetto del desiderio secondo Lacan;*
- *la donazione, l'intenzionalità, la riflessione, l'alienazione.*

In questo contesto, la struttura riflessiva della coscienza di sé proviene dalla struttura originaria della donazione. Via negationis, come per Marion, essa dà luogo all'autointenzionalità, e si trasforma o deforma in riflessione totalizzante, dalla quale procede il metodo hegeliano della negazione determinata.

§12

La genesi della filosofia consiste nell'esperienza (sensibile ?) della coscienza immediata e sensibile, come primum fenomenologico. Questa esperienza che nega il dato immediato, cioè la donazione come primum ontologico. Questa mediazione produce il pensiero ; la negazione è un primum e un'origine cognitiva.

La donazione di un dato, che è per essere mediato (negativamente), rende possibile la nostra soggettività mediatrice (cioè negativa e riflessiva), la mediazione come pensiero che è negazione riflessiva : l'immediato è per noi la relazione di donazione, il dono d'amore, quasi un "esse est percipi". Dunque l'inconscio è la percezione sensibile della donazione immediata, che precede l'esperienza mediatrice e negatrice della coscienza.

Il sensibile e la sensazione sono la fonte originaria primaria dell'individuo nella sua datità immediata e irriducibile, analogamente alla fatticità della « Geworfenheit » di Heidegger; il mondo mi è dato e io sono dato, sono queste le prime forme di donazione sensibile, cioè l'esperienza sensibile che io compio, la sensazione che io sperimento del mondo, e solo successivamente del mio io, che mi sono dati. Il primo mi è dato immediatamente, come emerge in questo paragrafo. Il secondo, cioè il mio io, mi è dato solo mediante la madre e gli altri che mi si oppongono negativamente.

Esiste mediazione se e solo se esiste un contenuto o un qualcosa che può essere mediato. All'inizio, ab origine, c'è dunque la donazione di un dato che è per essere mediato. Esso è per noi la possibilità di mediarlo, possibilità che è fondatrice della nostra soggettività. Una donazione o datità pura in sé, che non sia per noi, è solo l'essere di Dio, non presente a noi ma come puro Amore. Quando noi tentiamo di rappresentarcelo, lo trasformiamo già in relazione mediatrice, Spirito che è l'amore del Padre per il Figlio e per noi; attribuiamo allora a questa rappresentazione i caratteri dell' "unum, verum, bonum" e dell' "obativum sui". Quindi l'immediato è, per noi come per Agostino, la relazione della donazione, cioè il dono dell'amore.

La domanda se all'inizio sia l'immediato o la mediazione è dunque mal posta, perché per noi all'inizio può esserci solo ciò che è dato per essere mediato, o per

essere negato, dalla nostra soggettività. Infatti se non c'è un dato immediato, allora non può esistere la mediazione che lo percepisca e che lo neghi; se non c'è la mediazione, allora il dato non esiste e non è tale per noi, e dire che esso "sia in sé" è una proposizione per noi strutturalmente indimostrabile. Se il dato non è mediato, vuol dire che noi non ne conosciamo la presenza o l'esistenza, e che non lo abbiamo percepito.

§20

Secondo Hegel, il sensibile è "Ausser- Neben- Nacheinandersein", cioè l'esteriorità spazio-temporale del mondo, opposta al pensiero inteso come l'attività dell'interiorità del soggetto e dell'io, come Verstand e rappresentazione. Vedremo al §61 che quest'interiorità del pensiero è il concetto che Hegel apprezza di più in Kant. In realtà, il sensibile è esteriorità spazio-temporale in ciò che è sperimentato, ma non in ciò ch'è dato in sé, che può essere totalità invasiva e fusionale.

Critica del paragrafo 20 di Hegel su "Ausser- Neben- Nacheinandersein" sensibile :

- Aussen : la datità della sensazione non è esteriore, è piuttosto la forma e la consistenza dell'interiorità della (mia) sensibilità ; per Levinas sarebbe esteriore proprio per definizione;
 - Nach : la successione esprime la storicità progressiva e stratificantesi della coscienza dell'io, in base e a partire dalla memoria riflessiva espostasi all'alienazione, che ritorna a sé nel ricordo ;
 - Neben : la sovrapposizione esprime la spazialità mondana, intenzionale e oggettiva della consistenza della coscienza dell'io e della sua corporeità.
- Dunque la sensazione *non* è esteriore, in particolare nella prima fase di Winnicott, quella della dipendenza assoluta : l'unità totale, fusionale e indifferenziata precede ogni differenziazione,
- nello spirito in quanto esteriorità o distanza
 - nel tempo in quanto successione o durata,
- percepibili solo rispetto alle distanze e alle assenze della madre nella fase della dipendenza relativa di Winnicott.

§§37-38

Per gli empiristi, la coscienza possiede (solo) nelle esperienze della percezione, dell'intuizione e del sentimento o della sensazione *la sua presenza e quindi la certezza di sé*.

Di conseguenza, è vero solo ciò ch'è presente e contenuto nell'esperienza della percezione, dell'intuizione e del sentimento : io devo « vedere e vedermi, sentire e sapermi » presente in questa esperienza e in ciò che so.

In realtà, è necessaria una critica fenomenologia dell' "esse est percipi".

- Esso implica che io e la mia coscienza dobbiamo essere *potenzialmente presenti* – nel senso della dynamis aristotelica originaria – fin dalla prima esperienza percettiva infantile (della donazione o come "Selbstgefühl"). Lo dimostra il fatto che la mia autocoscienza può riflettersi richiamando alla memoria il ricordo, cioè « ricordando-si » nella percezione infantile, nel senso delle « Confessioni » agostiniane e dell' « anamnesi » del « Menone » platonico.

- Ma io e la mia coscienza non possiamo avere in queste esperienze la nostra *certezza*, prima che la riflessività propria della memoria, e prima che l'alienazione e la storicità proprie dell'esistenza abbiano formato e costituito la mia *autocoscienza*, che può e deve ricordar-si, scrivere e scriver-si, ed eventualmente credere.

- Dunque il "Selbstgefühl" non è e non implica di per sé la percezione di se stessi nel senso dell'autointenzionalità e della riflessione proprie dell'autocoscienza. In effetti, l'infante può sentirsi - crede e sente di « *essere tutto il mondo* » -, ma non può certo vedersi, nè tantomeno sapersi, sennò in principio sarebbe l'autocoscienza. Mentre in realtà essa è presente in principio come pura possibilità dinamica o psico-dinamica. In questo senso vanno anche la critica di Heidegger al « per noi » della "Fenomenologia hegeliana"⁸⁸² e la tesi heideggeriana secondo la quale il vero modo di apprensione dell'essere sarebbe la percezione sensibile (ET §7c).

Commento al §37.

- La coscienza è presente nella sensibilità, nella percezione, nell'immaginazione e nell'intuizione – cioè in queste forme della *rappresentazione* – come *pura possibilità* di conoscenza, di riflessione e di pensabilità.

- L'unica sua « *certezza* » iniziale è la sua mancanza e il suo bisogno – impossibili e negati – di sapersi, e la sensazione incosciente e irriflessa che « io sono tutto il mondo », o il mondo intero⁸⁸³.

- Al contrario, *il sapersi presente dell'io nel sapere (certezza)* implica il riflettersi della coscienza in cerca di autocoscienza, presente all'uscita dall'infanzia e soprattutto alle medie.

- Ma l'immediatezza, mediata dal « ritorno alle origini », cioè l'immediatezza (apparente) del « senno di poi », tenta di negare mediazioni e aggiunte.

⁸⁸² Cfr. M. Heidegger, « La Fenomenologia dello spirito di Hegel », op. cit.

⁸⁸³ Abbiamo già mostrato nella seconda e nella terza parte (terza sezione) il modo in cui Hegel tematizza i concetti di mancanza e di « *enérgeia* » (nel senso aristotelico) nella prefazione alla sua « Fenomenologia dello spirito » (op. cit.). Si vedano anche le considerazioni del pedopsichiatra Aldo Naouri sulla struttura negativa del rifiuto (A. Naouri, « Les Pères et les Mères », op. cit.)

La scrittura, in quanto ritorno riflessivo (autocoscienza) della memoria ai ricordi del presente e del vissuto nelle esperienze della sensazione, percezione, intuizione e immaginazione, è fonte sia della metafisica dell'empirismo che della fenomenologia del riflettersi dell'autocoscienza nella scrittura dei ricordi originari.

Mentre *l'infanzia* comprende il Selbstgefühl, la percezione di sè e la sensazione (inconscia) che « io sono il mondo », e tutti questi atti sono sorretti dalla ricezione della donazione, solo l'esperienza del negativo potrà costituire l'autocoscienza della ragione come riflessione, memoria e scrittura della Bildung.

§40

Secondo Kant, la percezione del singolo non è in grado di fondare oggettivamente il carattere soggettivo eppure apriori proprio dell'esperienza della conoscenza universale e necessaria dei fenomeni. L'unità trascendentale dell'autocoscienza fonda i concetti apriori (categorie) del puro pensiero, i quali a loro volta fondano l'oggettività delle scienze sperimentali.

Certe mie percezioni sensibili diventeranno un giorno « esperienze », che saranno comprese nella storia della mia presa di (auto)coscienza rispetto all'inconscio. Dunque l'autocoscienza svolge funzioni assolutamente fondanti; ma lo fa in base alla sua riflessività mnemonica, e non solo rispetto all'oggettività delle scienze sperimentali, ma soprattutto rispetto al carattere storico ed esistenziale delle esperienze individuali e collettive.

Per quanto riguarda l'io,

- esso non è un'identità originaria e trascendentale
- è pura immediatezza data, che si costituisce venendo scoperta, mediata e negata, e passando da sensazioni e percezioni alla presa di coscienza riflessiva, come abbiamo visto qui al §12
- si costituisce nel ritorno riflessivo della memoria ai ricordi delle origini (Bildung) ; si tratta della riflessione – alienatasi – della coscienza di sè, che si ricorda di sè nella memoria e riscrive la formazione del proprio io.

Dunque neppure l'autocoscienza è un'unità trascendentale data, come Kant sostiene (cfr. §42).

§42

L'IO riunisce il molteplice delle sensazioni e delle intuizioni rappresentate nell'identità originaria o unità trascendentale della propria coscienza (appercezione trascendentale, “unum atque idem”). Dunque le categorie, cioè i concetti dell'intelletto, sono i modi dell'unificazione del molteplice.

Questa tesi dev'essere sottoposta a una critica:

- in questo contesto e a questo stadio, l'io, l'identità originaria, l'appercezione e l'autocoscienza sono termini vuoti, che definiscono delle funzioni logico-formali (quali sarebbero oggi quelle informatiche, o tutt'al più il processo psicologico della categorizzazione mentale), fino a Fichte e Hegel ;
- le sensazioni non sono le rappresentazioni oggettive di un contenuto da parte di un soggetto cosciente nello spazio-tempo come forme pure della sensibilità, perchè per il mio io e per la mia coscienza nascenti non possono ancora esserlo ;
- resta da vedere se lo spazio e il tempo sono davvero i fondamenti della sensibilità e della percezione sensibile ;
- le sensazioni (o lo spazio-tempo ?) non sono molteplicità separate in forma e contenuto.

Le sensazioni possono essere considerate piuttosto come

- il darsi di una presenza,
- che riempiendomi mi fa diventare un io che sente e percepisce gli altri,
- e poi sente e percepisce gli oggetti come miei oggetti,
- e che solo dopo, in questo modo e a questo punto, sente e percepisce il suo proprio sè e io⁸⁸⁴.

Pertanto io vedo e sento delle presenze e dei luoghi che – donandomisi e dando piacere o dispiacere – danno forma al mio io (cfr. Marion), che mi fanno diventare ciò che sono realizzando certe mie possibilità, soprattutto quella di prendere riflessivamente coscienza di me stesso, di ciò che sono.

Dunque io non sono una coscienza

- (pre)determinata apriori come unità e identità originaria e categoriale, o come appercezione trascendentale,
- la quale sente e percepisce un molteplice determinato nello spazio-tempo.

A) La donazione di sensazioni (prima fase di Winnicott) rende possibile la percezione intenzionale di sè in opposizione agli altri (seconda fase di Winnicott), e quindi

- la formazione del mio io intenzionale
- e l'appropriazione dell'imgo sui riflessa in altro (Lacan), la quale comprende la percezione delle cose e delle persone nello spazio-tempo.

B1) Su questi processi si fondano

- l'io inteso come coscienza rappresentativa e intenzionale di contenuti molteplici e oggettivi nello spazio-tempo
- e l'appercezione trascendentale o l'autocoscienza dell'io di Kant ;

⁸⁸⁴ Cfr. il paragrafo 3.63, intitolato "L'altro ed io. Le possibilità di dare (e di darsi) e di accogliere l'altro", nonché le tesi sulla percezione di sè in relazione all'altro durante l'infanzia, che A. Naouri ha sviluppato in « Les Pères et les Mères » (op. cit.)

- l'unificazione categoriale della molteplicità sensibile nell'identità della coscienza (unum atque idem), la quale è compresa e fondata nella riflessione totalizzante.

B2) Ma la coscienza può anche diventare o farsi autocoscienza,

- prodotta da una riflessione espostasi all'alienazione,
- si tratta dell'io in quanto donazione che prende coscienza di sé nella memoria riflessiva in quanto ritorno alle origini e alla formazione del proprio io.

La memoria (mnemosyne) è madre delle arti, che ci salvano dal nulla dell'oblio mediante il ricordo del senso e il senso del ricordo. Ma nell'infanzia non posso avere memoria di un passato che non esiste ancora. Dunque l'immaginazione – dall'infanzia alle elementari e medie – è la prima traccia costitutiva della memoria riflessiva.

§43

Per Hegel, le forme di sentimento e di intuizione in Kant sono soggettive, cioè sono il mio modo soggettivo di sentire e di percepire la donazione, ciò che mi è dato per costituire il mio io. In effetti, filtrando i dati, si travasano nel mio io e costituiscono la mia soggettività (cfr. §40).

§71

Il criterio di verità

- non è un fatto (particolare) che mi è dato trovare nella mia coscienza soggettiva,
- A) è il mio vero essere (donazione) in quanto poter-essere (dynamis),
- C) che rende possibile riconoscere riflessivamente (cioè ricordare) e divenire me stesso : l'autocoscienza e la scrittura, o meglio l'autocoscienza mediante la scrittura;
- B) questa possibilità passa attraverso la storia della mia esistenza, mediante la negatività in quanto frustrazione, castrazione edipica e limitazione.

Di conseguenza, la logica fenomenologica

- descrive ciò che mi è dato prima della coscienza (A)
- e ciò che mi permette di portarlo a coscienza come inconscio, preconcio e "me stesso" in quanto autocoscienza (B-C).

Il « fatto di coscienza »

- è ciò che mi è dato come una potenzialità priva di contenuto, una sorta di inconscio che escluderebbe l'esistenza in atto di un « fatto di coscienza » ;
- solo mediante la Bildung e l'intenzionalità autopercettiva (cioè mediante la negatività della mediazione e della relazione) questa potenzialità data appare alla memoria riflessiva della coscienza di sé (negatività della riflessione) :

- di conseguenza, i « dati » diventano contenuti riflessi per la coscienza.
Pertanto la riflessione riconquista freudianamente l'inconscio, che diventa progressivamente un contenuto cosciente della mia storia – soprattutto se ho tentato di rimuoverlo –, del processo storico del mio divenire me stesso, cioè del mio costituirmi riconoscendomi mediante il ricordo.

L'apparirmi del dato nella soggettività accidentale dell'individuo – la quale precede la ricomprensione riflessiva della coscienza, fonte della necessità universalmente umana di questa donazione – è fonte del dato irriducibile dell'essere che io diventerò. « Irriducibile » sarebbe qui ciò che non si riduce alle situazioni né all'insieme delle mie ri-comprensioni e delle mie possibili retroazioni. Ne segue la necessità di una fenomenologia dello spirito in quanto scienza dell'esperienza di tutte le forme della finitezza – o meglio di datità pre-sub-posta (Vor-aus-setzung) – che si manifestano alla coscienza del soggetto. La datità presupposta è pre-conscia, sub-conscia ed esteriore all'imporsi del processo della ricomprensione riflessiva dell'(auto)coscienza.

Il luogo originario della fenomenologia e del suo metodo è

- l'irriducibilità della donazione, in quanto origine del nesso tra la possibilità di pensare (soggettività e interiorità) e – d'altra parte – il darsi della pensabilità e della conoscibilità dell'essere (oggettività ed esteriorità),
- e quindi l'irriducibilità della possibilità di conoscermi diventando me stesso nel mondo e di diventare me stesso conoscendomi: in ogni viaggio noi non facciamo che percorrere, visitare e incontrare noi stessi ; ma abbiamo bisogno di uscire nel mondo per riuscire a entrare in noi stessi (von Hofmannsthal).

§72

Sul concetto di immediatezza.

- L'immediatezza realizza se stessa ed è saputa solo mediante la mediazione : solo chi sa vedere il bosco conosce i singoli alberi, o « Das Wahre ist das Ganze ».
- Se l'unico criterio di verità è la storia delle mediazioni e/o delle negazioni che mi hanno costituito e fatto diventare chi sono, chi posso e devo essere (secondo il motto kantiano « Du sollst, also du kannst »), allora l'immediatezza non ha a che fare col sapere né col criterio di verità, di cui al paragrafo 71.
- L'immediatezza è l'irriducibilità della donazione originaria, luogo della consistenza della mia possibilità di essere il soggetto individuale che diventerò ; la donazione immediata e irriducibile è il luogo del mio essere e della mia possibilità di diventare me stesso, il soggetto individuale o la persona che posso essere mediante il mondo, secondo la citazione di Hofmannsthal.
- Pertanto, la dialettica non si svolge tra il particolare opposto all'universale, bensì nella relazione di mediazione tra l'immediatezza interiore dell'individuo (donazione, immediatezza incosciente, interiorità) e l'esteriorità immediata del

mondo (percezione, realizzazione-mediazione, esteriorità), attraverso la quale soltanto egli può diventare ciò che è : se stesso ; solo mediante la riflessione e il mondo io posso diventare ciò che sono, cioè me stesso.

§75

Queste tesi di Hegel portano a concludere che la logica e tutta la filosofia dimostrano che il conoscere non si limita nè all'immediatezza unilaterale priva di mediazioni con altri o con sé, nè alle mediazioni che non riconoscono l'imprescindibilità dell'identità immediata di princìpi fondamentali o assiomi.

5.5 Secondo momento.

Il bambino : donazione d'amore, negazione e mancanza ; autocoscienza riflessiva e coscienza intenzionale ; « Vorhandenheit » e « Zuhandenheit ».
Una prima intuizione immediata di Dio

Se per la coscienza del bambino la donazione d'amore è più piena e più presente della (sua) negazione, allora essa mi permette di sostenere e comprendere i rifiuti (ma se la donazione è eccessiva, diventa narcisizzante)⁸⁸⁵:

- la donazione mi permette di percepirmi come amato e amabile, e quindi produce in me (in misura sufficiente) l'autostima, che rende possibile la condivisione dell'amore con i fratelli e accettabile la relazione con gli altri (senza bisogno di "rubar-si" gelosamente agli altri), relazione nella quale io posso e devo mettere in gioco la mia identità e il mio sviluppo;
- le strutture della donazione, dell'amabilità e dell'autostima sviluppano *la riflessione* (potenzialmente totalizzante) dell'autocoscienza, il suo riflettersi nel Paradiso interiore, fusionale, totale e materno (si pensi alla prima fase dello sviluppo secondo Winnicott); oppure queste strutture sviluppano il suo guardarsi nel suo nulla originario e finale, rispetto al quale il mondo esterno degli altri non può che essere un inferno giudicante sartriano ("L'enfer sont les autres"), da evitare e fuggire;
- il Paradiso fusionale si ripresenterà (si pensi alla "Vorhandenheit" heideggeriana) nella memoria adulta e nostalgica, come abbiamo visto nella terza parte; il riflettersi dell'autocoscienza genera la memoria riflessiva della propria Bildung mediante la scrittura delle origini del proprio io, attraverso i luoghi, le persone e i tempi; inoltre, la persona fusionale si rapporta agli altri

⁸⁸⁵ Forse il dono d'amore è il dono dei limiti (non solo nel senso del « péras », ma anche della norma, cioè del « nomos ») costitutivi della mia natura (physis): la negatività in senso ontologico e dunque biologico, psichico e psicodinamico. Per comprendere la portata di queste tesi si dovrebbe tenere presente il senso dei termini *psicodinamico*, *topico*, *genetico* ed *economico* in J. Laplanche – J-B. Pontalis « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; si veda l'indice alfabetico alla fine dell'opera.

seducendoli, cioè conducendoli nel suo mondo e riducendoli ad esso come "com-presi",

- fino a quando l'esperienza della morte o della sofferenza rigetta l'interiorità della riflessione (dell'autocoscienza) nell'esperienza – intenzionale, oggettivante e alienante - del riconoscimento dell'alterità propria e altrui, e dell'alterità del mondo degli altri.

Se per la coscienza i rifiuti e le negazioni sono – cioè sono “vissuti come” - più potenti o importanti della donazione di amore e di affetto, allora il bambino che non si sente amato è privato/svuotato/derubato della consistenza ontologica del suo io, della sua coscienza di essere un io, cioè della sua percezione di se stesso e degli altri:

- sono e sento di essere lasciato in mancanza di ciò di cui abbisogno: il dono d'amore e di consistenza che mi renderebbe a me stesso;

- la negazione del dono d'amore mi fa sentire non amato, non amabile, e quindi indegno di esserlo e di essere un *io*; questa distruzione dell'autostima svuota la mia consistenza ontologica, cioè mi priva di me stesso e della mia possibilità di percepire me stesso (e gli altri), di percepirmi e conoscermi, per potermi un giorno esprimere (agli altri) e per potermi realizzare;

- se non posso percepire me stesso e il mio stesso io, ancora meno posso percepire degli "altri io" differenti; per me, gli altri sono solo dei concorrenti (cioè a questo io li riduco), ai quali rubare ciò che mi è stato rubato: l'amore che dona l'io;

- di conseguenza, entro in relazione solo per rubare gelosamente ed egoisticamente qualcosa – cioè l'amore e me stesso, il mio ego – agli altri, al fine di riempire la mia consistenza ontologica e la mia esistenza (la mia coscienza di essere un io) vuote o svuotate, più ancora che riempire la mia identità;

- sorge così *la coscienza intenzionale egoista, gelosa e avida*, che genera e nutre la coscienza capitalista, la quale "ap-profitta" dell'io dell'altro come mezzo per (ri)appropriarsi di se stessa: l'(auto)economia di se stesso ha un fine ego-logico;

- per questa coscienza, il mondo è un insieme di "cose da prendere", da utilizzare pragmaticamente (sarà la "Zu-handenheit" di Heidegger) e da capitalizzare economicamente; questa percezione del mondo e questa concezione del rapporto con gli altri sono l'origine psichica di ciò che Horkheimer e Adorno hanno definito come ragione strumentale e funzionale della scienza e del sistema economico capitalista;

- la coscienza egoista e capitalista rimuove la nullità della propria inconsistenza rubando – capitalisticamente – se stesso all'altro, fino a quando l'esperienza della malattia e della morte rigetterà l'intenzionalità utilitarista della coscienza pragmatica nell'interiorità riflessiva del suo sé e della possibilità della riflessione: del suo sé svuotato e dunque inconsistente, assente e dunque mancante; solo allora l'essere in quanto “possedere e avere il potere” può aprirsi alla trascendenza, inscritta anche in questo suo essere.

L'intenzionalità autopercettiva che ha in qualche modo compreso in sé l'alienazione (anche se non può averla attraversata, perchè ciò implicherebbe un confronto prematuro con la morte) è la condizione e il luogo nel quale può prodursi la riflessione dell'autocoscienza.

Avendo ricevuto abbastanza amore costitutivo, l'autocoscienza può

- guardare in sé e vedere il proprio paradiso interiore, fusionale, totale e materno, perchè il mondo esteriore degli altri non può che essere un inferno giudicante rispetto a questo paradiso; questo è probabilmente il comportamento dell'autocoscienza adulta nostalgica e "retroattiva", come abbiamo mostrato nella terza parte,
- oppure può incominciare a guardare nel proprio nulla – originario, essenziale e finale –, proprio per evitare il giudizio del mondo degli altri e la possibile esclusione da esso: in questo senso, il nulla è la negazione del mondo, come per Heidegger l'angoscia era il nulla del mondo; in questo contesto e stadio ha luogo la terza fase di Winnicott, quella dell' "oggetto transizionale", che permette alla coscienza infantile di elaborare le forme della negatività (rifiuto, mancanza, perdita, dispersione...)

Per l'autocoscienza riflessiva,

- io sono qualcuno/qualcosa che (si) sente (immediatamente) il mondo; io mi sento (subire passivamente) il mondo, e ciò che sono è un dato di fatto sentito come (una possibilità) potenzialmente presente; *il mondo è Vorhandenheit – secondo il termine presocratico e paolino tradotto da Heidegger –, la presenzialità ch'è specchio della mia contemplazione*; probabilmente questa nozione è alla base della teoria heideggeriana dell' "essere-nel-mondo", opposta alla conoscenza logica (Erkenntnis) della realtà oggettiva del mondo da parte di una coscienza soggettiva; altrettanto agli antipodi di questo "sentirsi (immediatamente) il mondo" è la nozione hegeliana di Vernunft nella terza sezione della "Fenomenologia dello spirito", cioè la Ragione che "sa di essere il mondo";
- l'immediatezza indeterminata e indefinita di questo "sentirsi il mondo" contiene l'inconscio come la /le possibilità della sua riapertura, nel senso della rimemorazione riflessiva della formazione del proprio io mediante la scrittura o mediante l'esperienza della propria mortalità e nullità;
- in questo modo diventa possibile l'esperienza fenomenologico-genetica della storia delle prese di coscienza del "sentirmi subire immediatamente e passivamente il mondo", e poi del dato di fatto sentito come un poter-essere (Seinkönnen) progettato, e quindi come la possibilità di sentirmi, di sentirmi comprendere progettualmente, e di diventare ciò che sono;
- è possibile diventare ciò che si è ("werden zu sich", secondo l'imperativo agostiniano rigenerato da Hegel) riappropriandosi delle proprie possibilità che ci sono date; "riappropriarsene" significa accoglierne la donazione, condurle alla coscienza mediante la rimemorazione riflessiva, e attuarle o realizzarle; questo

sembra essere il fondamento ontologico e fenomenologico e il senso esistenziale della scrittura filosofica, poetica o estetica, e della parola o Scrittura religiosa, come conferma tra l'altro l'ermeneutica biblica di Bultmann.

Per quanto riguarda *l'intenzionalità utilizzatrice della coscienza tecnico-pratica, capitalista o logico-formale e scientifica*, che non comprende ancora la riflessione totalizzante:

- dal punto di vista ontologico, la negazione della donazione d'amore causa e produce l'inconsistenza ontologica dell'io, e infirma o lede la coscienza in quanto percezione di sé, cioè del proprio io rispetto agli "altri io" ("se lui è un altro che può dirmi No, allora sono solo un io");
- di conseguenza, sul piano assiologico, io non posso provare o sentire autostima perchè non posso provar-mi nè sentir-mi rispetto agli altri; in questa impossibilità e incapacità si radica e si struttura la coscienza intenzionale egoista, gelosa e avida: la "coscienza capitalista";
- la coscienza capitalista rimuove la nullità della propria inconsistenza rubando se stesso all'altro "capitalisticamente", appunto,
- approfittando dell'altro come mezzo, utilizzandolo e appropriandosi del suo io – opponendosi dunque all'imperativo morale kantiano –, per appropriarsi di se stesso come fine; se per Husserl "l'altro si costituisce in me", in questo caso l'io è costretto a rubare se stesso all'altro e negli altri, e l'economia rivela un fine egologico, al punto di manifestarsi come una sorta di "auto-economia" di recupero dell'io (l'essere si riduce a poter-possedere cose, oggetti e persone e – in fin dei conti – se stessi).

Abbiamo visto a proposito dell'autocoscienza riflessiva che, per poter affrontare e guardare la mia nullità che nega il mondo, io devo aver ricevuto abbastanza donazione di amore. Se esso mi è stato negato, allora rimuovo la mia nullità, cioè la nullità propria della mia inconsistenza ontologica, indaffarandomi, occupandomi e disperdendomi nel mondo, che è la negazione del nulla, come per Heidegger il mondo è il nulla dell'angoscia. *La dimensione mondana di questa rimozione corrisponde alla dimensione ontica della "Verfallenheit" heideggeriana, e dà luogo al comportamento gestionale e utilizzatore degli enti in quanto "Zuhandenheit", utilizzabilità*⁸⁸⁶.

⁸⁸⁶ Questa tesi ci sembra compatibile con i risultati delle ricerche del neuropsichiatra Cyrulnik (B. Cyrulnik - C. Seron, "La résilience ou comment renaître de sa souffrance", op. cit.) Rispetto a questo contesto Adorno e soprattutto Horkheimer hanno sviluppato le nozioni di ragione scientifica, funzionale e strumentale come organo di dominio del "sapere-potere" sulla natura, ai fini dell'autoconservazione. Secondo i due studiosi, questa operazione si sarebbe realizzata nell'arco storico che va da Bacone e Galileo alle rivoluzioni industriali e tecnologiche (M. Horkheimer-T.W. Adorno, « Dialettica dell'illuminismo », op. cit. ; primo capitolo. M. Horkheimer, « Critica della ragione strumentale », op. cit.) Per quanto riguarda il concetto di rimozione in generale, si tratta dell'operazione mediante la quale il soggetto cerca di respingere o di mantenere nell'inconscio certe rappresentazioni legate a una pulsione. La rimozione avviene nel caso in cui la soddisfazione di una pulsione - che di per se stessa

In questo modo si produce e si struttura il “*Verstand*” della coscienza soggettiva ferita

- che crede di essere la Ragione oggettiva, totale, assoluta (ed egoista) del mondo, che è finalizzato a rimuovere e a negare il nulla, e che ha dunque il senso della deiezione (Verfallenheit),
- che si esprime linguisticamente nelle seguenti formulazioni, le cui pretese progrediscono in ordine decrescente e riduttivo: "io sono il mondo"; sennò, perlomeno "io sono il centro del mondo"; e, se non proprio, "io sono almeno il migliore del mondo"; in ogni caso, io devo essere migliore degli altri che mi circondano, del mondo-ambiente (Umwelt), dell'environnement, perchè tale è l'ingiunzione parentale depositata nel mio inconscio (secondo l'Analisi Transazionale di E. Berne),
- che considera il mondo come un campo di oggetti, dati o offerti al mio dominio narcisista per essere utilizzati da esso (Zuhandenheit).

§26

Mentre il “*Verstand*” della coscienza sensibile comincia a produrre nel bambino le rappresentazioni sensibili, l’inizio della scrittura può creare in lui alienazione, nel senso della coscienza percettiva della diversità e dell’esclusione, che comporta l’incomprensione. « Cosa c’è sopra, dentro e sotto di me ? » Si pensi alle questioni metafisiche del bambino nella poesia citata « Als das Kind Kind war » di P. Handke; ma anche alla tristezza e all’incomprensione dei genitori e alla chiusura del bambino in gruppi rivali, conflittuali e antagonisti tra di loro, animati da principi ideali.

§69-70

Il “*Verstand*” del bambino e dell’adolescente è tanto irrigidito che « ciò che io dico o penso del mondo, E’ : ed è proprio così come io so e dico ».

Probabilmente già per il bambino durante la scuola elementare è possibile vivere il pensiero non come l’organo delle scienze matematiche, bensì come il luogo dell’immaginazione che crea idee e personaggi. Il pensiero può essere vissuto come immaginazione e come il proprio mondo interiore, anzichè come pensiero concettuale. Durante la scuola media, il pensiero come immaginazione e come mondo interiore potrà comprendere o produrre l’essenza dell’essere del mondo esteriore e naturale come l’infinito, l’Assoluto, la verità (cfr. l’idea di Dio al §73).

sarebbe in grado di procurare piacere al soggetto – rischierebbe di provocare dispiaceri rispetto a altre esigenze (cfr. Anna Freud, « L’Io e i meccanismi di difesa », op. cit. J. Laplanche – J.-B. Pontalis, voce *Refoulement* nel « Vocabulaire de la psychanalyse », op. cit. ; pagg. 392-396).

Il bambino non può avere memoria di un passato che non esiste ancora; dunque l'immaginazione – dall'infanzia alle scuole elementari e medie – è la prima traccia costitutiva della memoria riflessiva.

§73

Il sapere immediato di Dio

- afferma solo che “Dio è” (un soprasensibile indeterminato)
- non ci dice “ciò che” Dio è, che sarebbe già una conoscenza mediata.

Dunque mi sembra che Hegel identifichi il problema dell'immediatezza con l'idea di Dio. In effetti, come emerge nel testo precedente sulla memoria e sull'immaginazione, fino all'età adulta il pensiero si confonde con (o si riduce all') l'immaginazione produttrice (l' “*Einbildungskraft*” di Kant), o con la fantasia creatrice della vera essenza dell'essere infinito o assoluto. Di conseguenza, è evidente il legame per cui

- l'idea di Dio, in quanto infinito, assoluto ed essenza,
- si dà o si offre immediatamente al pensiero del bambino nella sua fase immaginativa.

Prova ne è il ricordo del fatto che, alle elementari, il bambino può sentire la pura presenza di un Dio : « che Lui è », e che dunque io non sono solo. Solo l'adulto potrà riconoscere nella presenza di Dio « qualcuno e qualcosa », ad esempio un Padre o qualcosa di sé. Pertanto il darsi immediato dell'idea di Dio – come infinito-assoluto-essenza - al pensiero immaginativo dimostra l'esistenza di una donazione e della sua immediatezza.

§74

Il darsi immediato dell'intuizione immediata di Dio in quanto infinito, essenza e Assoluto indeterminato è e non può che essere necessariamente l'intuizione di un'idea soggettiva, unilaterale e astratta, perchè tali sono l'intuizione e l'idea.

Per Hegel, questi caratteri dell'intuizione immediata rendono finita o limitano l'universalità dell'essenza indeterminata di Dio. Mi sembra che l'intuizione dell'infinito come essenza lascia che l'Assoluto resti indeterminato, e quindi non lo rende finito, non lo finitizza : l'infinito resta tale (cfr. Novalis e, a proposito dell'essenza, le determinazioni logiche della riflessione e dell'essenza nell'Enciclopedia).

Per Hegel il sapere di Dio come spirito è la concretezza della mediazione in sé con sé; si pensi alla relazione nella Trinità secondo Agostino e nella Filosofia della religione di Hegel⁸⁸⁷. In realtà, la mediazione consiste nel riconoscere la mancanza (e la presenza) di una Persona-Padre da credere e da pregare; mentre

⁸⁸⁷ Agostino, « Sulla Trinità », op. cit. G. W. F. Hegel, « Lezioni sulla filosofia della religione », op. cit.

il bambino e il ragazzo hanno bisogno dell'immediatezza originaria di un concetto metafisico infinito, assoluto, astratto. Dunque l'inserzione hegeliana della tappa del riconoscimento dello spirito è prematura.

§76

Come per Cartesio la mia coscienza mi dà immediatamente la mia esistenza, così l'intuizione di Dio mi darebbe immediatamente la sua esistenza, secondo l'argomento di S. Anselmo. Dunque

- nell'intuizione che io ho di Dio ha luogo l'essenza dell'essere esterno del mondo e degli altri ;
- la mia intuizione di Dio mi dà immediatamente la mia esistenza di io in quanto essenza, Assoluto e infinito dell'essere esterno del mondo e degli altri (uno dei fondamenti psichici dell'idealismo narcisista !).

Pertanto

- Dio fonda e garantisce che il soggetto individuale che io sono è fonte e luogo, principio fondamentale (Grundsatz), essenza e origine dell'essere esterno del mondo e degli altri (cfr. §74 nell'età delle medie) ;
- Heidegger critica l'argomento cartesiano proprio in questo punto : Dio vi sarebbe presupposto come garante della deduzione e Cartesio dubiterebbe di tutto, fuorchè di se stesso, cioè del proprio stesso essere dubitante di io o di soggetto;
- di conseguenza, io mi prendo per Dio : il Dio del mondo; è il caso del bambino alle elementari e alle medie.

L'interiorità dell'io

- in quanto luogo dell'intuizione immediata dell'essenza, dell'origine e del fondamento del mondo esterno degli altri e della natura
- si oppone alla visione kantiana, secondo la quale il pensiero scientifico e la coscienza soggettiva sono identità formali, astratte e universali.

I presupposti fondamentali del "cogito ergo sum" e della coscienza sono

- l'autopercezione, cioè la coscienza che *io* penso e la coscienza che *io* sono
- le idee dell'esteriorità e dell'alterità, opposte all'interiorità (e all'identità) del mio io
- l'intuizione immediata di Dio nella mia interiorità individuale, ancora relativamente priva di coscienza.

5.6 Terzo momento.

L'età media.

Il Verstand della coscienza soggettiva riduce momentaneamente la vera riflessività e la vera autocoscienza, proprie della vera ragione filosofica, alla Ragione della coscienza soggettiva dell'io, ch'è narcisista e autarchica, possessiva e utilitarista.

La prima e la terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività: la metafisica e l'idealismo estetico e poetico, romantico e filosofico, mistico e religioso.

L'essere dato dell'intuizione di Dio e la mediazione dell'esteriorità io/mondo precedono e costituiscono il darsi della coscienza come essere pensante e il darsi dell'essere coscientemente pensato

Durante l'età media, la coscienza cerca di diventare cosciente di sé o autocoscienza. Ma il bisogno e il tentativo di cercare, di conoscere e di affermare realmente – cioè pragmaticamente, con le azioni e con i fatti reali - la propria identità di fronte agli altri, impedisce alla riflessione di superare il “Verstand” e la sua dimensione intenzionale e deiettiva alienandosi verso il proprio inconscio e la propria mortalità possibile come reale. Si resta dunque fermi al dominio intellettuale della coscienza.

Il ragazzo non può essere ancora la memoria riflessiva e autocosciente della propria storicità. Questa mancanza di consistenza e di spessore storico vede il proprio presente progettare il proprio futuro e proiettarsi in esso, ma ignora il passare del proprio presente. Essa struttura la possibilità di una riflessione totalizzante nel senso levinasiano; si tratta di una riflessione che non può credere di dover morire.

A questo punto,

- il narcisismo fusionale della riflessione totalizzante assorbe e riduce l'autocoscienza riflessiva, e può allora sviluppare il suo rapporto solo apparente con il mondo, cioè il suo non-rapporto con esso

- il “Verstand” della coscienza – soggettiva e ferita narcisisticamente – crede di essere la "Ragione" oggettiva, assoluta e totale del mondo, e pretende di produrre principi etici e ideali filosofici comprendenti la religione; si tratta di ideali intesi nel senso di autorità passate, perfette e contraddittorie, cioè idealizzate; ad esempio, la fede viene da essi ridotta alla filosofia dei principi etici, la politica viene ridotta alla "mia carriera", la scrittura alla mia carriera giornalistica e l'amore a una sorta d'ideale della virginità;

- nonostante le apparenze, il “Verstand” della coscienza soggettiva, che si crede e si spaccia per "la" Ragione del mondo, e come tale si manifesta, in realtà agisce secondo il principio narcisistico infantile "io sono il mondo o il centro del mondo", principio che il “Verstand” adulto declina e interpreta nel senso che "io sono ciò che mi riesce meglio, e il mio lavoro è il più importante del mondo";

quindi se io sono poesia, letteratura e filosofia, allora queste saranno indubbiamente il principio e l'essenza del mondo;

- in realtà, il “Verstand” della coscienza soggettiva non fa che produrre pensieri esteriori, soggettivi e finiti dell'infinito e dell'Assoluto, perchè è incapace di comprendere esistenzialmente l'inconscio, come abbiamo detto all'inizio di questo paragrafo e come Hegel ha mostrato chiaramente nella sua Introduzione alla "Fenomenologia dello spirito";

- dal punto di vista fenomenologico e psicomodinamico, il “Verstand” della coscienza soggettiva riduce momentaneamente le vere riflessività e autocoscienza, proprie della vera ragione filosofica, alla Ragione della coscienza soggettiva dell'io, ch'è narcisista e autarchica, possessiva e utilitarista; essa ha e trova sempre le sue buone "Ragioni", maiuscole a sua volta, per opporsi consapevolmente all'aridità astratta della scienza e inconsciamente alla prosaicità del mondo⁸⁸⁸;

- in realtà, dal punto di vista ontologico, il “Verstand” proprio della coscienza, la coscienza soggettiva e la pretesa o sedicente Ragione oggettiva sono tutte e tre delle strutture ontologicamente comprese nell'autocoscienza della vera ragione filosofica e della vera riflessione; ma la discriminante è che l'autocoscienza e la vera riflessione sono strutture autenticamente esistenziali e filosofiche perché esse hanno affrontato i rischi dell'alienazione e della mortalità, e hanno riconosciuto la necessità imprescindibile della donazione.

La coscienza intenzionale ferita, nell'intenzione di indaffararsi per accumulare valore e consistenza,

- si fissa e si irrigidisce nel “Verstand” e nelle opinioni dell'intelletto (Meynungen),

- continua a indaffararsi per rubare agli altri la consistenza di se stesso o di se stessa,

- immagina la sua occupazione come una sistemazione materiale o come un mestiere, oppure progetta economicamente l'accumulo di capitali:

- queste attività producono entrambe “valori” materiali rassicuranti sul “proprio valore”, cioè soprattutto sulla propria consistenza,

- evitando il rischio di riaprire le proprie ferite e i propri abissi.

⁸⁸⁸ Cfr. Goethe, “Wilhelm Meister. La vocazione teatrale” (1796), op. cit. Hegel introduce concetti importanti in questo contesto nell’ “Enciclopedia delle scienze filosofiche” (Berlino 1830, op. cit.) Si vedano in particolare i paragrafi 396-398, dedicati ai *Cambiamenti naturali* dell'anima naturale nella prima sezione della “Filosofia dello spirito”, intitolata *Lo spirito soggettivo*. Si veda anche il concetto di “Erkenntnis” inteso come conoscenza logica del mondo in “Essere e tempo”, §13.

La terza posizione del pensiero di fronte all'oggettività: Jakobi secondo Hegel
(§§ 62 e 63)

Seguendo in questo Kant, Jakobi sostiene che il pensiero e il suo rigore scientifico limita, condiziona, media e falsa il vero; di conseguenza, solo il pensiero immediato, l'intuizione e la fede, possono comprendere e comprendono il vero Dio come Assoluto, infinito e totalità.

La scienza, mediante i suoi formalismi matematici, dimostra cose esteriori e utili, cioè cose ridotte all'utilità e quindi filosoficamente inutili; in questo modo Jakobi considera le cose finite che la cultura universitaria definirà "quantitative", sulla scorta della definizione galileiana.

L'idealismo estetico e poetico, romantico e filosofico, che in queste sfere comprende e riduce il mistico e il religioso, afferma: "io sono il mondo", e l'essere del mondo è nell'interiorità del mio *io*⁸⁸⁹. Il pensiero crea e intuisce, mediante idee astratte,

- i principi ideali etici e ontologici; sulla base del principio secondo il quale Vero=Bene, esso deduce la disciplina, l'onore, la fede...
- i principi politici e religiosi.

Il pensiero intuisce e considera questi principi come delle verità: l'Assoluto e l'infinito; in questo senso, l'infinito della filosofia comprende e riduce a sé la religione. Nel § 61 su Kant, vedremo che il pensiero interiore e astratto del soggetto comprende nel suo proprio io l'ideale universale.

Abbiamo visto nella quarta parte della nostra ricerca che, secondo Heidegger, l'idealismo consiste nel fatto che il soggetto e l'infinito dell'Essere trascendono – e dunque comprendono, in un certo senso – gli oggetti e la finitezza degli enti. Il principio dell'idealismo sembra essere che il vero essere assoluto e infinito

- è nell'interiorità del mio mondo nel mio IO,
- e non è nell'esteriorità del mondo oggettivo, quello universale e necessario della scienza e dei suoi giudizi secondo Kant.

Se io sono il centro o il migliore, cioè il più importante del mondo (come credono rispettivamente il bambino e l'adolescente), allora

- il mondo esiste solo in quanto esso È “nella misura/come/nel modo in cui” IO lo conosco: esse est percipi;
- di conseguenza, sono IO che scopro, creo, rappresento i principi ideali, etici e ontologici dell'essere del mondo.

⁸⁸⁹ L'affermazione o la rivendicazione di questa tesi può richiamare alla mente il "cogito ergo sum" sostenuto da Cartesio nel suo "Discorso sul metodo" del 1637, (Laterza, Roma-Bari, 2004), ma anche le tesi gnoseologiche basilari dell'empirismo inglese e l'“essere-nel-mondo” di Heidegger ("Essere e tempo", §12 e §13).

§25

Il pensiero coincide con la logica conscia, che regola la ragione in cerca di autocoscienza:

- secondo Hegel, mentre il “Verstand” produce solo determinazioni soggettive e finite, e quindi inadeguate ad esprimere la verità oggettiva e assoluta,
- la ricerca di ragioni filosofiche è una ricerca della metafisica delle essenze, svolta in base a pensieri soggettivi e/o finiti perchè prodotti dalla Ragione della coscienza soggettiva, e quindi dal “Verstand”;
- *ma* questi pensieri sono riconosciuti dalla Ragione come assoluti, infiniti e totali, e quindi oggettivi: e questo è il problema principale che si pone in questo contesto.

§26

Prima posizione del pensiero rispetto all’oggettività : la filosofia durante l’età media.

Il pensiero che riflette – come coscienza del vero - ci fa conoscere il vero essere degli oggetti o delle cose. Qui Hegel fa riferimento alle metafisiche postcartesiane, soprattutto a Wolff. Hegel schematizza il loro procedere in questi termini:

- la conoscenza logica da parte del soggetto dell’assoluto come vero
- mediante – come metodo - i predicati del “Verstand”, estrinseci perchè provenienti dal sensibile,
- sulle tre totalità o oggetti della ragione (l’anima, il mondo e Dio), totalità prese come date dalla rappresentazione (si pensi alle domande metafisiche del bambino nel testo citato di Peter Handke “Als das Kind Kind war”).

Per Hegel, in questa credenza vivono i cominciamenti della filosofia e la coscienza quotidiana. Si può dire che durante l’età media il ragazzo ha bisogno della filosofia come del pensiero dell’essenza dell’essere mediante “Grundsätze” etici, che incarnano l’Assoluto, l’Infinito e l’Essenza creatrice. Il suo bisogno di Dio è bisogno di un Principio infinito di tutto l’essere, ma diverso dal padre; questo bisogno si esprime nelle nozioni di essere, pensiero, ricordi e ideali etici come sogni. A quest’età, il bambino o il ragazzo crede e pretende di scoprire e definire con la sua intelligenza Dio e le altre nozioni per la « virginea amata »; si possono trovarne degli esempi poetici nel Dante delle “Rime” e della “Vita nova”, ma anche nel giovane Leopardi e in Novalis. A quest’età, l’etica potrebbe corrispondere a ciò che Levinas definiva come « filosofia prima ».

§37

Rispetto al bisogno di conoscere l’essenza e l’infinito come idee astratte,

- il metodo consiste nel Fühlen romantico, corrispondente all'idealismo romantico, platonico e artistico
- il sentire e la scrittura del sentire e del sentito, corrispondenti al "Fühlen" romantico, sono il metodo, l'esperienza e l'atto del pensiero (l'esperienza del sentire sarebbe il metodo o piuttosto la fonte della scrittura del pensiero o dell'atto del pensiero scritto) ;
- ciò corrisponderebbe all'idealismo germanico, romantico e artistico, in opposizione alle dimostrazioni matematiche dell'intelletto come criterio mortificatore e castratore dell'odiata scienza, corrispondente all'empirismo inglese.

In realtà, l'empirismo consiste nell'esperienza della percezione sensoriale come fonte di sapere, mentre l'idealismo consiste nel sentire e nel sentirsi come atto del pensiero. Il riflettersi della coscienza in cerca di autocoscienza durante l'età media dimostra il sapersi presente (come certezza certezza) dell'io nel sapere. Riprenderemo in seguito l'esposizione dell'empirismo come seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, accanto alla filosofia kantiana.

§43

Abbiamo già visto che per Hegel le forme di sentimento e di intuizione in Kant sono soggettive, perchè sono il mio modo soggettivo di sentire e di percepire la donazione, cioè ciò che mi è dato per costituire il mio io. In effetti, filtrando i dati, si travasano nel mio IO e costituiscono la mia soggettività. Questo processo continua durante l'età media nei termini che stiamo descrivendo.

§44

E' evidentemente assurda la pretesa di definire l'assoluto come un oggetto determinabile da categorie. Invece, che l'assoluto non sia dato o non possa darsi in una percezione, ciò è tutto da vedere o da rivedere nell'estetica : proprio questa presunta impotenza può apparire problematica in Kant, già a partire dall'età media.

§55

Il particolare dato, colto e sentito dall'individuo particolare, può essere l'Assoluto e può essere fonte dell'universalità del soggetto stesso (cfr. anche il §60).

Per Hegel, il giudizio riflesso o riflettente ha il principio dell'intelletto intuitivo :
 - dal punto di vista ontologico, l'universale in quanto identità astratta determina il particolare, che normalmente sarebbe indeducibile da essa in quanto accidentale ;

- dunque il particolare intuito viene pensato come universale dal punto di vista estetico

Solo l'arte permette di dedurre dall'universalità e dalla necessità proprie dell'identità astratta il particolare, apparentemente accidentale. All'età media, l'idealismo estetico spinge a considerare la Ragione come la facoltà che riconosce legami e principi, secondo la definizione di Kant e Goethe.

§60

Per Hegel,

- il Verstand kantiano può conoscere solo i fenomeni come il limite naturale e assoluto del sapere umano,

- *ma* una cosa è conosciuta come limite e come deficiente solo in quanto quei limiti e quelle deficienze sono già stati superati *in noi* :

- dunque il limite non esiste nelle cose in sè, ma solo *per noi*.

Già durante l'età media questa contraddizione può bloccare per sempre il rapporto del ragazzo con la filosofia di Kant : se ho in me la sete romantica di infinito e di assolutezza, allora

- a) è illogico, contraddittorio e falso che la mia conoscenza non possa offrirmene almeno la traccia per giustificare questa presenza e questa sete rispetto alla mia facoltà (cioè quella della conoscenza) :

- b) perchè analizzare e celebrare il Verstand, che può darmi solo l'esperienza di finitezze e le verità asettiche, quantitative e inutili della scienza ?

- c) la ragione pratica di Kant è inutile, perchè la conoscenza non è prassi ma teoria – nel senso greco della “*theorìa*” –, e perché Dio non è una conseguenza postulata moralmente e praticamente dalla nostra ignoranza, ma la fonte infinita di creazione e di amore.

Pertanto,

- se la conoscenza dell'Assoluto – nel senso soggettivo e oggettivo del genitivo – non può essere dedotta dal Verstand nè dalla Vernunft come fonti,

- allora le facoltà del sentire e dell'intuizione, e dunque la poesia e la musica, sono le fonti della conoscenza dell'Assoluto ; la terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività rappresenta appunto questa tesi o convinzione. Lo vedremo nei paragrafi 62 e 63.

Tra l'età media e l'inizio della giovinezza, il pensiero immediato del ragazzo può essere deluso da Kant, e può sentire o produrre l'esigenza di un'ontologia estetica assoluta dell'Assoluto, idealista e romantica, che intende la Ragione kantianamente come la facoltà dei principi. Il pensiero si esprime, si incarna e concretizza in creazioni poetiche, letterarie e musicali, opposte e contrapposte al rifiuto soggettivo e ideologico delle materie scientifiche, piuttosto che di quelle pratiche. In modo analogo, all'università e in seguito, la fede in Dio potrà essere

rifiutata per ragioni ontologiche e filosofiche, non necessariamente in opposizione alla chiesa.

§61

La filosofia di Kant rappresenta il pensiero scientifico, che può essere odiato soprattutto tra l'età media e durante l'adolescenza. Secondo Hegel, il pensiero soggettivo o il soggetto pensante di Kant è l'identità interiore e formale, astratta e universale della coscienza soggettiva, analoga alla Ragione della coscienza *soggettiva*. Quest'identità è *opposta* alla verità in quanto contenuto concreto, universale e oggettivo.

§62, 63

Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività.

Seguendo in questo Kant, Jakobi sostiene che il pensiero e il suo rigore scientifico limitano, condizionano, mediano e falsano il vero; di conseguenza, solo il pensiero immediato, l'intuizione e la fede, possono comprendere e comprendono il vero Dio come Assoluto, infinito e totalità.

La scienza, mediante i formalismi matematici che la costituiscono, dimostra cose esteriori e utili praticamente, dunque inutili filosoficamente, cioè cose finite che solo in seguito la cultura universitaria definirà "quantitative", sulla scorta della definizione galileiana.

L'idealismo estetico e poetico, romantico e filosofico, che in queste sfere comprende e riduce il mistico e il religioso, afferma: "io sono il mondo", e l'essere del mondo è nell'interiorità del mio IO come pensante. Si pensi al "cogito ergo sum" di Cartesio, ma anche l'empirismo e l'essere-nel-mondo di Heidegger. Il pensiero crea e intuisce, mediante idee astratte, i principi ideali etici e ontologici (Vero=Bene: disciplina, onore, fede...), politici e religiosi, come delle verità: l'Assoluto e l'infinito. In questo senso l'infinito della filosofia comprende e riduce a sé la religione. Nel § 61 su Kant vedremo che il pensiero interiore e astratto del soggetto comprende nel suo proprio io l'ideale universale.

Secondo Heidegger, l'idealismo consiste nel fatto che il soggetto e l'infinito dell'Essere trascendono – e dunque comprendono, in un certo senso – gli oggetti e la finitezza degli enti.

Il vero essere assoluto e infinito è nell'interiorità del mio mondo nel mio IO, e non è nell'esteriorità del mondo oggettivo, quello universale e necessario della scienza e dei suoi giudizi secondo Kant. Se io sono il centro o il migliore, cioè il più importante del mondo (come credono rispettivamente il bambino e l'adolescente), allora il mondo esiste solo "in quanto e nella misura, come e nel modo in cui" IO lo conosco: "esse est percipi". Di conseguenza, sono IO che

scopro, creo, rappresento e comprendo i principi ideali, etici, ontologici dell'essere del mondo.

§64

Abbiamo visto nei §§62-63 che la riflessione dell'autocoscienza si riduce ad essere compresa nella ragione della coscienza soggettiva. L'idealismo sostiene che

- io sono il mondo e l'essere del mondo è nel mio IO
- ciò che IO penso in me, E' assolutamente, oggettivamente, veramente, ontologicamente.

Alla base di questa visione è la Ragione della coscienza soggettiva dell'io contemplativo (cfr. §§62-63):

- la Ragione pensa e intuisce il « cogito ergo sum » di Cartesio in modo narcisista ed egocentrico :
- IO incarno il vero essere infinito e assoluto del (mio) mondo (interiore) sentito ; in questo contesto si situa la « Vorhandenheit », la ripresa heideggeriana del concetto presocratico e paolino di presenzialità ; ricordiamo e ripetiamo che per Heidegger, l'idealismo consiste nel fatto che il soggetto e l'infinito dell'Essere trascendono – e dunque comprendono, in un certo senso – gli oggetti e la finitezza degli enti.

« Io debbo e voglio rubare me stesso al mondo », e sono ciò che posso comprare e avere, arraffare e possedere, esibire e far apparire. Alla base di questa visione è il soggetto pratico o scientifico, che riduce il mondo interiore a un mondo esteriore, oggettivo-fisico-naturale, utile. In questo contesto si situa la « Zuhandenheit » heideggeriana, cioè l'utilizzabilità degli enti.

Nell'età media, i principi etici e Dio come infinito si incarnano in un'idealizzazione virginale della donna, che per Dante e Cavalcanti era un tramite verso Dio stesso. La Ragione narcisistica della coscienza soggettiva ha delle componenti di intuizione e di riflessione che danno luogo a qualcosa di inconscio e di conscio.

La Ragione in cerca di autocoscienza giunge a dire

- « io sono ciò che mi riesce meglio ; e il mio lavoro è il più importante del mondo perchè è il mio modo di essere nel *mio* mondo »; anche Sartre, in « L'esistenzialismo è un umanismo », sosteneva che si è ciò che si fa. Dunque io sono un soggetto, gli altri no : gli altri sono solo un altro, non un altro Io⁸⁹⁰.

La ricerca di principi ideali esprime

⁸⁹⁰ J.-P. Sartre, « L'esistenzialismo è un umanismo », op. cit.

- la ragione filosofica, che cerca di conoscere ciò che è, di riconoscersi (cioè di diventare coscienza di sé) e di affermarsi,
- bisognosa di affermarsi in quanto portatrice del vero essere assoluto;
- in realtà, questa forma primaria e potenziale riflessione è ancora incapace di abbandonarsi all'alienazione.

Ma l'autocoscienza della ragione filosofica – o delle proprie ragioni filosofiche – si riduce alla ragione narcisistica della coscienza soggettiva e del “Verstand”⁸⁹¹, secondo la quale io sono poesia, letteratura e filosofia, cioè io sono il principio e l'essenza del mondo. Questa riduzione è provvisoria, perchè l'autocoscienza e la ragione narcisista sono intermittenti.

Di conseguenza, in questo contesto si inscrivono

- l'ideale come autorità, ch'è necessariamente passato, perfetto e in contraddittorio
- e la fede religiosa, ridotta o inscritta e compresa in un bisogno filosofico, poetico e teologico di Assoluto e di infinità.

A) Mentre la riflessione alienantesi produrrà l'autocoscienza della ragione filosofica che riconosce la donazione, e mediante questa autocoscienza della ragione il soggetto contempla la presenzialità della “Vorhandenheit”,

B) la riflessione totalizzante rappresenta il potenziale totalitario che si radica nella fase adolescente della coscienza, e produce la ragione narcisistica della coscienza soggettiva e del “Verstand”, mediante i quali il soggetto pratico si serve degli enti e li utilizza.

§69-70

Per Hegel, il “Verstand” astratto e irrigidito distingue, fissa e assolutizza l'immediatezza in opposizione alla mediazione; dunque l'unificazione diventa impossibile. Secondo il sapere immediato,

- l'idea soggettiva passa all'essere secondo una connessione originaria e immediata :
- il sapere immediato non riesce a vedere che quest'unità è altrettanto mediata ;
- dunque l'artista e lo scienziato sono altrettanto fissi, unilaterali e limitati.

Dalle elementari all'adolescenza, il “Verstand” del bambino e del ragazzo è tanto irrigidito che « ciò che io dico (o penso) del mondo E', ed è così come io (so e) dico ». All'età media, il pensiero può essere considerato e vissuto

- non come l'organo della mediazione, propria delle dimostrazioni matematiche del finito,

⁸⁹¹ A questo punto si pone la domanda teoretica seguente : dove si situerebbe *l'inconscio* narcisista ed egocentrico ?

- bensì come ciò che crea le idee, che comprendono l'essenza dell'essere in quanto natura e mondo, come anche l'infinito, l'Assoluto e la verità :
- il pensiero astratto e ideale e – d'altra parte – l'essere-essenza-infinito-Assoluto, queste due dimensioni (creante e creata, o scoperta, cioè immediatamente data) sono il mio vero mondo interiore,
- opposto alle scienze, al mondo degli altri e della natura, all'esteriorità (cfr. l'idea di Dio al §73).

Consideriamo i paragrafi da 62 a 70. Fino all'età adulta, il pensiero si confonde riduttivamente con l'immaginazione produttrice o con la fantasia creatrice, in quanto comprensione ideale, della vera essenza dell'essere infinito e assoluto. In questo senso il pensiero manifesta la presenza potenziale e ambigua della memoria.

§73

Nell'età media, la « presenza » del darsi immediato dell'idea di Dio diventa la fonte, l'origine e l'essenza dell'essere, alla quale le mie idee – cioè la mia comprensione ideale - devono poter giungere⁸⁹². L'Assoluto e l'infinito può allora essere immaginato come l'orizzonte marino o montano come l'altezza trascendente della montagna. Ciò manifesta lo sviluppo della mediazione in seno all'immediatezza.

§74

Abbiamo già analizzato il darsi immediato nel bambino dell'intuizione immediata di Dio in quanto infinito, essenza e Assoluto indeterminato come l'intuizione di un'idea soggettiva, unilaterale e astratta. Per Hegel, questi caratteri dell'intuizione immediata rendono finita o limitano l'universalità dell'essenza indeterminata di Dio. In realtà, l'intuizione dell'infinito come essenza lascia che l'Assoluto resti indeterminato, e quindi non lo rende finito, non lo finitizza : l'infinito resta tale.

Per Hegel il sapere *di* Dio come spirito è la concretezza della mediazione in sé con sé. In realtà, la mediazione – dal punto di vista umano, cioè nel senso del genitivo oggettivo - consiste nel riconoscere la mancanza, eppure la presenza del bisogno e del desiderio, di una Persona-Padre alla quale credere e che si possa pregare. Mentre il bambino e l'uomo hanno bisogno dell'immediatezza originaria di un concetto metafisico infinito, assoluto e astratto.

⁸⁹² Cfr. M. Heidegger, « Essere e tempo », op. cit., §9 e trattato « Sull'essenza del fondamento ». Cfr. anche Tommaso d'Aquino, « De ente et essentia » (1254-1256), editio Leonina, tomo XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori San Tommaso, Roma, 1976 ; pagg. 369-381.

E' plausibile che l'immediatezza abbia la forma della donazione originaria e dell'intuizione astratta, come si vede all'inizio di questo paragrafo:

- non si tratta in questo caso dell'opposizione tra il particolare e l'universale, cioè tra la soggettività dell'idea (o dell'intuizione immediata di Dio) da parte di un individuo e – d'altra parte – l'universalità dell'essenza indeterminata di Dio, come all'inizio di questo paragrafo,

- bensì della relazione tra la soggettività dell'individuo E l'alterità "esteriore" – almeno come tale è vissuta – degli altri e del mondo.

Più precisamente, si tratta della relazione oppositiva tra il soggetto e le alterità:

- a) la soggettività dell'individuo crede e pretende di comprendere *idealisticamente* nella sua interiorità o nel suo sè l'intuizione immediata di Dio - in quanto infinito, essenza e assoluto -, e quindi di essere la verità di tutto il mondo,

- b) d'altra parte, esistono irriducibilmente l'alterità e l'esteriorità degli altri e del mondo

- c) dunque Dio è la mia verità dell'essere del mondo, sia di quello sociale, degli altri e della storia, sia di quello fisico, della materia naturale.

Quest'ultima è la verità infinita dell'intuizione immediata di Dio: che io sono perchè comprendo (cartesianamente) e comprendo perchè sono (argomentazione ben più profondamente idealistico-narcisista e inconscia) – circolarmente – la verità di tutto il mondo, del suo essere e dei suoi esseri. Quindi io riduco a me stesso l'esteriorità degli altri, nel senso levinasiano del termine; in altri termini, io nego la loro trascendenza e quindi la loro alterità comprendendoli nella mia immanenza.

Di conseguenza, si rivela poco rigoroso lo schema hegeliano secondo il quale l'immediatezza è la fonte della finitezza e quindi della falsità, mentre la mediazione dell'immediatezza con l'alterità sarebbe la verità della finitezza. In effetti, questo schema introduce prematuramente la mediazione e l'alterità dal punto di vista logico e soprattutto psicogenetico o psico-logico.

Nel § 396 dell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830), Hegel descrive il percorso naturale delle età della vita,

dal bambino, spirito in sé involuto, attraverso il contrasto tra

- la tensione dell'universalità soggettiva (ideali, immaginazioni, Sollen, speranze cfr. la *schöne Seele*)

- e individualità immediata del mondo oggettivo ed esistente, inadeguato alla mia soggettività.

Mentre il giovane individuo è ancora privo di indipendenza e in sé immaturo nel suo esistere rispetto al mondo, l'uomo riconosce la necessità oggettiva e la razionalità del mondo esistente, collaborando al quale egli è qualcosa ed assume una presenza reale e un valore oggettivo, cioè un valore che gli viene oggettivamente riconosciuto. Questa è anche la tesi del secondo "Faust" di

Goethe, ben diversa dalla visione dell' "Heinrich von Ofterdingen" di Novalis⁸⁹³. Secondo Hegel, l'uomo vecchio ha compiuto l'unità reale dell'uomo con l'oggettività del mondo, che oramai trapassa nell'inattività dell'abitudine, ma è liberante rispetto alle invasioni della realtà esterna.

Hegel legge lo sviluppo naturale delle età della vita come la storia dell'evolversi del problema della conciliazione tra l'universalità ideale ed etica delle mie speranze soggettive, i sogni, e d'altra parte l'oggettività del mondo esistente. Si tratta della linea "Bildungspolitik" di Hegel e "Wilhelm Meister" I (e non II), nella quale diventare adulto significa maturare il riconoscimento della razionalità esistente, cioè "vivere" il fatto che "tutto ciò ch'è reale è razionale". Secondo C. Magris, questa linea del compimento antropologico va dal "nostos" di Ulisse fino alla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel, a "Wilhelm Meister" I e a "Faust" II. La linea dell'incompiutezza di questa Bildung va da Amleto, attraverso l' "Educazione sentimentale" di Flaubert, fino all' "Ulisse" di Joyce e a "L'uomo senza qualità" di Musil⁸⁹⁴; essa è presente anche nei film "Falsche Bewegung" di W. Wenders e "Kaspar Hauser" di W. Herzog.

In realtà, il problema della maturazione del rapporto dell'io col mondo ha la sua origine ontologica già nel bambino e nell'autointenzionalità della percezione di sé, che pone le condizioni del problema fondamentale che si svilupperà soprattutto nell'adolescenza. Questo problema è quello della "mia coscienza, incerca di autocoscienza di fronte al mondo oggettivo degli altri". Esistono due risposte possibili, teoreticamente complementari, intermittenti e fluttuanti, cioè

- la ragione narcisistica o intellettuale dell'autocoscienza, la quale affrema che io sono il mondo e la ragione del mondo
- l'autocoscienza dialettica della ragione.

Queste risposte passeranno comunque e necessariamente (cfr. §82) attraverso le forche caudine della negatività originaria delle esperienze dell'eros e della morte; e la ragione narcisista sarà la meno preparata e competente a subire i colpi del destino della negatività.

Due tesi di Hegel appaiono discutibili nel paragrafo 396.

Innanzitutto la primarietà teoretica del "problema" della conciliazione tra i miei ideali e la razionalità oggettiva del mondo reale, inteso come problema portante della storia naturale della vita. E' una tesi vicina all'originarietà della struttura ontologica dell'"in-essere-nel-mondo" proprio del Dasein in "Essere e tempo". Qui l' "Insein" è ben più condivisibile che l' "In-der-Welt-sein".

⁸⁹³ Novalis, "Heinrich von Ofterdingen" (1802), Adelphi, Milano, 1997.

⁸⁹⁴ Cfr. lo studio *Itaca e oltre* nel testo omonimo di C. Magris (op. cit. ; pagg. 44-48) e la prefazione a C. Magris, « L'infinito viaggiare », op. cit. ; pagg. X-XII.

In secondo luogo, lo statuto del negativo, essendo per lo meno cooriginario all'essere, non è tale da poter considerare

- l'esperienza individuale ed esistenziale della morte e del nulla (nell'eros o nella malattia) nei termini e nei miti di una negazione determinata e relativa, o organica rispetto alla razionalità speculativa e positiva⁸⁹⁵

- cioè come un'esperienza superabile e quindi "quasi superata a priori" (ein schon Aufgehobenes).

La ragione di questa impossibilità è che il negativo apre la partita del rischio, platonicamente bello ma pericoloso, senza di per sé esprimere le condizioni della chiusura e del risultato della partita stessa.

Nel §74 Hegel considera che, fino all'età media, il "Verstand" mi dà l'intuizione immediata che riconosce, o meglio che mi garantisce l'interiorità a me stesso dell'essenza di Dio come il principio infinito e assoluto della mia verità dell'essere del mondo esteriore. Fino all'adolescenza, Dio rivela alla mia irriducibile persona, nell'intuizione interiore che io ho di Lui, qual è la verità delle cose del mondo e del mondo delle cose. Proprio per questo il mio rapporto con l'alterità e con l'esteriorità degli altri e del mondo, cioè con la realtà e con la natura, è e resta confuso; e non potrebbe essere diversamente, dato il presupposto fondante, idealista e narcisista, del mio modo di concepire e percepire il mondo.

L'immediatezza della donazione e dell'intuizione di essa è necessaria per essere relativizzata, superata e stratificata, in quanto primo polo della mediazione riflessiva, che riconosce l'identità dell'alterità e della "Selbigkeit" in quanto interiorità. Ne segue che Hegel sbaglia a identificare l'intuizione astratta della donazione immediata, ad esempio l'intuizione dell'idea di Dio, con il pensiero riflessivo, del quale essa è in realtà una tappa costitutiva. Solo il pensiero riflessivo sarà capace di vedere sia la relatività mediata di ogni immediatezza apparentemente assoluta, sia i presupposti immediati di ogni relazione mediatrice, che si tratti di principi o di assiomi; Hegel stesso analizza esplicitamente questa capacità nella dialettica tra il "Setzen" e il "Voraussetzen", sviluppata nel contesto delle determinazioni della riflessione che abbiamo trattato nella parte prima e seconda della ricerca.

Questi malintesi dipendono dal fatto che Hegel analizza le posizioni del pensiero dal punto di vista della *storia* (della) *logica della filosofia e delle facoltà filosofiche*, mentre il nostro testo si interessa alla *storia del darsi, del farsi consapevole*, dello svilupparsi e dell'integrarsi *di tutte le facoltà nella storia dell'esistenza dell'individuo e*, parallelamente, nella storia della "*Bildung*" della specie umana.

⁸⁹⁵ Cfr. "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830), §82 e §83.

§75

Come abbiamo visto, Hegel sostiene che la logica e tutta la filosofia dimostrano che il conoscere non si limita nè all'immediatezza unilaterale priva di mediazioni con altri o con sè, nè alle mediazioni che non riconoscono l'imprescindibilità dell'identità immediata di principi fondamentali o assiomi. Tutto questo sembra confermare le tesi precedenti.

§76

Abbiamo visto che, rispetto al “cogito” e alla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio, Hegel sostiene che Dio fonda e garantisce che il soggetto individuale che io sono è fonte e luogo, principio fondamentale (Grundsatz), essenza e origine dell'essere esterno del mondo e degli altri (cfr. §74). Pertanto, l'io del bambino si prende per Dio, fino all'età media. L'interiorità individuale dell'io è sentita e percepita in quanto luogo dell'intuizione immediata di Dio, cioè dell'essenza, dell'origine e del fondamento del mondo esterno degli altri e della natura.

La terza posizione del pensiero nell'età media.

La donazione immediata dell'intuizione di Dio è il fondamento della mediazione dell'esteriorità, in quanto relazione tra la mia coscienza e l'essere del mondo; si pensi all'esperienza psicologica dell'altro (« se lui è un altro che può negarmi o rifiutarmi, allora io sono solo un io »), e alle considerazioni di Levinas sull'esteriorità.

La relazione tra la mia coscienza e il mondo esteriore

- è alla base dell'immediatezza tra la coscienza o il pensiero (res cogitans) - in quanto autocoscienza e riflessione – e l'essere del pensante (come interiore ma nel contempo oggettivato);
- ciò significa che la relazione coscienza-mondo è alla base della mia possibilità di rappresentarmi oggettivamente “me stesso a me stesso”;
- di conseguenza, la fenomenologia è il presupposto della logica della filosofia.

La coscienza immediata e sensibile dell'esistenza delle cose esterne è per Hegel fonte di errore per due ragioni:

- innanzitutto perchè nell'esteriorità l'esistenza è differente e separata dalla sua essenza concettuale, come sosteneva già S. Tommaso; qui Hegel sembra seguire o subire l'antiempirismo di Platone nel settimo libro della “Repubblica” su “eikasia”, “pistis” e “doxa”⁸⁹⁶;

⁸⁹⁶ Platone, « Repubblica », in *Opere*, op. cit. ; vol. VI.

- inoltre, la coscienza sensibile è fonte di errore perchè Cartesio ha separato la “res cogitans” e la “res extensa”, non riconoscendo che l’interiorità comprende l’esteriorità e che la mia identità di io comprende l’alterità; anche se solo la rappresentazione e la percezione dell’esteriorità del mondo mi permette di rappresentarmi l’essere della mia facoltà di pensare, cioè il “sum” del mio “cogito”, che Heidegger rivendicava come preliminare e ignorato, o almeno trascurato da Cartesio⁸⁹⁷.

Cartesio non ha visto

- che l’essere non è immediatamente nel pensiero della coscienza,
 - che è nel pensiero della coscienza *solo mediante* l’interiorizzazione dell’esteriorità,
 - la quale dona consistenza all’io e al suo essere (obiettivato e quindi « esterno »), all’essere del suo/mio mondo, e quindi alla mia coscienza del mio essere, ch’è alla base della riflessione e quindi dell’autocoscienza.
- Dunque l’essere dato – ad esempio l’intuizione di Dio e la mediazione dell’esteriorità io/mondo - precede e costituisce il darsi della coscienza (o essere pensante) e dell’essere (coscientemente) pensato : solo perchè mi è dato da essere (il « Zu-sein » di Heidegger)
- io sono un io
 - io posso (e devo) pensare al mio essere che mi è dato da essere
 - io posso (devo) pensare all’essere del mondo, nel quale solamente posso divenire ed essere me stesso.

5.7 Quarto momento.

L’adolescenza.

Lo sviluppo della terza posizione del pensiero immediato contro la scienza

Il narcisismo della Ragione letteraria dominatrice è ferito. Le conseguenze sono le seguenti:

- sofferenza, disistima e solitudine
- rifugio nella religione
- ebbrezza per rimuovere e dimenticare ciò che si vorrebbe ma non si può cambiare: se stessi e la situazione della propria esistenza, cioè il proprio “essere-gettati”.

⁸⁹⁷ M. Heidegger, « Essere e tempo », § 10. Abbiamo approfondito l’analisi heideggeriana di questo principio di Cartesio nella seconda sezione della quarta parte di questa tesi.

§26

Le forme di alienazione quali la diversità, l'esclusione, l'incomprensione e quindi la solitudine – che può esserne considerata come l'effetto, ma anche come il denominatore comune o l'unificazione – si esprimono in modo particolarmente forte, evidente e invasivo rispetto a tutti gli altri ambiti.

Le reazioni possibili di fronte a queste forme di sofferenza e alla solitudine sono
- il bisogno di salvarsi in Dio e/o nei sacramenti, per ridare ed offrire ciò e quanto si ha ricevuto,

- oppure un ateismo coerente e responsabile, che rifiuta di assimilare, identificare e ridurre Dio a una forma di consolazione o di soluzione della tristezza e della disperazione, in senso vagamente sartriano o buddhista.

§37

Rispetto al bisogno di conoscere l'essenza e l'infinito come idee astratte, il sentire e la scrittura del sentire e del sentito, corrispondenti al "Fühlen" romantico, sono il metodo, l'esperienza e l'atto del pensiero. L'esperienza del sentire sarebbe il metodo, o piuttosto la fonte della scrittura del pensiero o dell'atto del pensiero scritto). Ciò corrisponderebbe all'idealismo germanico, romantico e artistico, in opposizione alle dimostrazioni matematiche dell'intelletto, come criterio mortificatore e castratore della scienza, corrispondente all'empirismo inglese.

§55

Il particolare dato - colto e sentito dall'individuo particolare – può essere l'Assoluto e può essere fonte dell'universalità del soggetto stesso (cfr. il §60). Per Hegel, il giudizio riflesso o riflettente ha il principio dell'intelletto intuitivo. Solo l'arte permette di dedurre dall'universalità e dalla necessità proprie dell'identità astratta il particolare, apparentemente accidentale. Durante l'adolescenza prende corpo la negatività contro le scienze matematiche, negatività che anticipa le prime esperienze della morte.

§60

Tra la fine delle medie e l'inizio dell'adolescenza, il pensiero immediato può essere deluso da Kant e volgersi verso un'ontologia estetica, idealista e romantica dell'Assoluto, in quanto creazione poetica, letteraria e musicale. Questo ontologismo poetico rifiuta in modo soggettivo e ideologico le materie scientifiche.

Se all'età media prevaleva la tensione verso le facoltà del sentire e dell'intuizione, e dunque verso la poesia e la musica, durante l'adolescenza

queste facoltà e arti si riducono a dei temi incompresi e derisi dagli altri (eventualmente e in primo luogo dai genitori stessi); la poetica di Pirandello si incarna progressivamente, mentre si accentua il rifiuto della scienza che sembrerebbe monopolizzare l'intelletto, e prende corpo il tentativo di rifugiarsi e/o salvarsi in Dio e nei sacramenti.

Come emerge all'età media, se ho in me la sete romantica di infinito e di assolutezza, allora è illogico, contraddittorio e falso che la mia conoscenza non possa offrirmi almeno la traccia per giustificare questa presenza e questa sete rispetto alla mia facoltà della conoscenza. Il "Verstand" può darmi solo l'esperienza di finitezze e le verità astratte, e inutili della scienza. Pertanto, le facoltà del sentire e dell'intuizione, e dunque la poesia e la musica, sono le fonti della conoscenza dell'Assoluto. Solo all'età universitaria l'intelletto e la ragione saranno sciolti dall'egemonia della scienza, mediante un idealismo non più estetico ma ontologico e assoluto che compie il narcisismo.

§61

La filosofia di Kant rappresenta il pensiero scientifico, che può essere odiato soprattutto tra l'età media e l'adolescenza alle superiori. Secondo Hegel, il pensiero soggettivo o il soggetto pensante di Kant è l'identità interiore e formale, astratta e universale della coscienza soggettiva, *opposta* alla verità in quanto contenuto concreto, universale e oggettivo.

§62, 63

Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività.

A) Nell'età media l'idealismo estetico e poetico, romantico e filosofico, che in queste sfere comprende e riduce il mistico e il religioso, afferma: "io sono il mondo" e l'essere del mondo è nell'interiorità del mio io pensante, e non nell'esteriorità del mondo oggettivo della scienza. Dunque il mondo esiste solo come io lo conosco: "esse est percipi"⁸⁹⁸, come scriveva Berkeley.

B) Nell'adolescenza si considera che la scienza, mediante i formalismi matematici che la costituiscono, dimostra cose esteriori, finite e inutili. Durante quest'età, si elabora soprattutto l'odio per la scienza, il cui rigore logico-formale

⁸⁹⁸ Il vero essere assoluto e infinito è nell'interiorità del mio mondo nel mio io, e non è nell'esteriorità del mondo oggettivo, quello universale e necessario della scienza e dei suoi giudizi secondo Kant. Se io sono il centro o il migliore, cioè il più importante del mondo (come credono rispettivamente il bambino e l'adolescente), allora il mondo esiste solo « *in quanto e nella misura, come e nel modo in cui* » io lo conosco: *esse est percipi*; di conseguenza, sono io che scopro, creo, rappresento e comprendo i principi ideali, etici, ontologici dell'essere del mondo.

è vissuto come castratore e frustrante "nella" e "della" propria soggettività, rispetto alla creatività della letteratura, delle lettere in generale in rapporto ai numeri e alle formule, e anche rispetto alla religione come mistica.

C) Durante l'età universitaria, l'idealismo soggettivo estetico, romantico e mistico diventerà un idealismo ontologico, assoluto e quindi oggettivo.

Ciò rinforzerebbe le tesi seguenti:

- il potenziale totalizzante della riflessione si radicherebbe nella fase adolescente della coscienza, e la riflessione totalizzante sarebbe alla base della ragione narcisista della coscienza soggettiva;
- il bambino non amato non può entrare in relazione se non per rubare agli altri il suo stesso "ego", del quale è stato alienato;
- egli non può non essere egoista, perchè deve tentare di riempire la struttura vuota del suo ego rubandola altrove, da cui la gelosia;
- il bambino non amato non può percepire, nè intenzionale, nè sostenere il mondo degli altri e delle cose, perchè la sua non è che una coscienza della mancanza di sè: la pura forma riflessa e riflessiva di un'esigenza;
- solo alienandosi un giorno da questa riflessività formale, egli potrà tentare di ricevere e di accogliere il mondo degli altri che si dona, come eros e agape, appunto attraverso le esperienze dell'eros e dell' "agape".

Durante l'adolescenza, *lo sviluppo dell'amicizia* rende plausibili le tesi seguenti:

- l'amicizia permette di sedurre, comandare e manipolare l'amico come un fedele esecutore, soprattutto tra i sei e gli undici anni ;
- essa costringe a elaborare la propria personalità e le proprie origini, a partire dalla propria situazione presente, perchè il bambino non ha coscienza della propria storia ; questo processo può essere elaborato a partire dai dodici anni ;
- l'amicizia incarna la conflittualità e la contrapposizione tra
 - a) la coscienza intenzionale-scientifica-logico-matematica-formale, fonte di equilibrio,
 - b) e, d'altra parte, l'esperienza del dubbio, dell'essenza, dell'assenza e della negazione, esperienza che è fonte di dispersione,
 - c) e infine la riflessione alienantesi dell'autocoscienza, ch'è probabilmente l'organo e la facoltà dell'esperienza della negazione e della dispersione.

Questa conflittualità e contrapposizione si manifesta se l'io manca di un'autorità parentale o paterna alla quale contrapporsi.

La posta in gioco nella relazione di amicizia è la seguente :

- « io vorrei/dovrei essere superiore in ciò ch'è più importante al mondo »,
- mentre il complesso d'inferiorità è la paura di « essere inferiore in ciò ch'è più importante » ;

- pertanto la cultura dev'essere superiore alla scienza, affinché io non sia inferiore agli altri e al mondo degli altri, e affinché la mia esistenza non sia assurda e insensata ;

- quest'argomentazione si fonda su una logica di autoconservazione narcisista.

In realtà, il vero fondamento della cultura non è certo l'autoconservazione narcisista, bensì l'irriducibilità (« poesia ») di spazi e luoghi, di storie e tempi, di origini, sensazioni ed emozioni vaghe, indefinite, infinite, di gioie e malinconie, di situazioni, oggetti e luoghi misteriosi. Ma il ragazzo può solo etichettare tutto questo col nome improprio di « poesia », per difenderlo dall'attacco invadente dell'oggettività del mondo, del quale abbiamo parlato a proposito dell'età media in rapporto al paragrafo 396 dell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830) di Hegel.

§69-70

Abbiamo visto che per Hegel, il "Verstand" astratto e irrigidito distingue, fissa e assolutizza l'immediatezza in opposizione alla mediazione; dunque l'unificazione diventa impossibile. Dalle scuole elementari all'adolescenza, il "Verstand" del bambino e del ragazzo è tanto irrigidito che « ciò che io dico (o penso) del mondo E', ed è così come io (so e) dico ».

5.8 Quinto momento.

La giovinezza della "Ragione".

La riflessione totalizzante, alla base della Ragione narcisista della coscienza soggettiva.

L'ontologizzazione assoluta dell'idealismo estetico: l'idealismo ontologico hegeliano

A un livello cosciente e illusorio, l'intelletto della coscienza soggettiva

- crede di essere *la Ragione oggettiva, totale e assoluta del mondo,*

- e pretende di produrre un *idealismo soggettivo come se fosse assoluto*, il pensiero logico-riflessivo della totalità dell'essere, che significa "Io sono il mondo".

A un livello inconscio, l'intelletto della coscienza soggettiva

- opera *la rimozione della negatività o del negativo, e la sua riduzione alla scientificità,*

- e *rimuove la negatività del sentire e della scrittura per ridurli a scientificità;* ciò dimostra che l'intenzionalità della coscienza ferita è alla base della "Ragione";

- le rimozioni esprimono la volontà di potenza e di controllo del reale da parte del pensiero, che crede e pretende di dominare totalmente una vita che sarebbe perciò infinita:
- nel contesto e nella logica di queste rimozioni si inscrivono sia la rimozione scientifica degli abissi sia le occupazioni superficiali quotidiane e la seduzione degli altri; e in questo contesto ha senso l'affermazione di Heidegger secondo la quale il mondo è la negazione del nulla (e) dell'angoscia.

A un livello reale, il plesso dell'intelletto della coscienza soggettiva

- è compreso nell'autocoscienza della ragione filosofica, che comprende l'intelletto, la coscienza e la "Ragione",
- è compreso anche nella riflessione totalizzante, e quindi è opposto al mondo (ma non lo sa),
- riduce l'autocoscienza a Ragione narcisista della coscienza soggettiva dell'io, che è autarchica, possessiva e utilitaristica;
- di conseguenza, produce dei pensieri estrinseci, soggettivi e finiti (ad esempio, la fede viene da essi ridotta alla filosofia dei principi etici, la politica viene ridotta alla "mia carriera", la scrittura alla mia carriera giornalistica e l'amore a una sorta d'ideale della virginità), che però considera e spaccia come le vere definizioni dell'Infinito e dell'Assoluto:
- in realtà, si tratta di ideologie mascherate da principi etici apparenti: il capitalismo, l'idealismo, il marxismo e il teologismo.

Solo l'esperienza del negativo può

- alienare e spossessare questa ragione totale, autarchica e assoluta, narcisista e possessiva,
- mostrando che una soggettività assoluta è autocontraddittoria, perchè non può comprendere il mondo degli altri, delle cose, del negativo e della morte;
- mostrare che la ragione è la facoltà della rappresentazione distinta delle cose (Wolff), del vedere la connessione delle cose (Baumgarten), o/e la facoltà dei principi (Kant, Goethe).

Dunque, riassumendo il suggerimento di Benedetto Croce, si potrebbe dire che *la ragione è la facoltà che si rappresenta distintamente e visivamente i principi e le connessioni delle cose*⁸⁹⁹.

§23

A quest'età, l'idealismo hegeliano può coincidere con il pensiero logico della totalità dell'essere in quanto verità, nel senso definito nella prima parte di questa

⁸⁹⁹ Questa idea della ragione potrebbe essere confrontata con le idee espresse da Heidegger nella conferenza del 1938 su *L'epoca dell'immagine del mondo* (in M. Heidegger, « Sentieri interrotti », op. cit.) e con le tesi sulle dimostrazioni o rivelazioni visive di cui sarebbero suscettibili le rappresentazioni simboliche.

ricerca⁹⁰⁰. La Ragione narcisista della coscienza soggettiva e del “Verstand” e l'idealismo soggettivo si confondono con i concetti – o piuttosto con le tensioni e aspirazioni – di totalità, di assoluto e di infinito; questa confusione tra la Ragione, il “Verstand” e l'idealismo confonde a sua volta quei concetti. Solo l'esperienza dell'eros e della morte rimetterà al loro posto queste nozioni e aspirazioni, mediante e attraverso la fede e l'elaborazione psicologica.

§25

Abbiamo visto che il pensiero coincide con la logica conscia, che regola la vera ragione (minuscola e non maiuscola) in cerca di autocoscienza. Mentre il “Verstand” produce solo determinazioni soggettive e finite, e quindi inadeguate ad esprimere la verità oggettiva e assoluta, la ricerca di ragioni filosofiche è una ricerca della metafisica delle essenze. Questa ricerca è svolta in base a pensieri soggettivi e/o finiti, perchè prodotti dalla Ragione della coscienza soggettiva, e quindi dal “Verstand”; *ma* questi pensieri sono riconosciuti erroneamente come assoluti, infiniti e totali, e quindi oggettivi. Solo l'esperienza dell'eros e della morte e l'esperienza terapeutica psicanalitica mostreranno la loro falsità e relatività, come vedremo nella prossima tappa della coscienza.

§26

La solitudine dell'ateismo può esprimersi durante l'età universitaria come una "ricerca filosofica hegeliana", che comprende

- un idealismo del soggetto assoluto in quanto essenziale, totale e infinito,
- un infinito che trascende la totalità delle finitezze, perchè le comprende e al fine di comprenderle.

Di conseguenza, Dio viene a coincidere con la totalità, e il sistema è o diventa la forma della conoscenza della verità. In realtà, come abbiamo visto al §25, la conoscenza sistematica è un prodotto del “Verstand”.

⁹⁰⁰ La filosofia greca si è definita come il pensiero logico della totalità di ciò che è; esso può pensare solo tutto ciò che è pensabile logicamente, ma niente di ciò che non è - o non è ancora diventato - logico, che non presenta il carattere della totalità e non rientra immediatamente nella sfera dell'essere. Il presupposto logico dell'identità formale dell'intero ha realizzato l'impossibilità di pensare proprio colui che pensa - il principio e il fine del pensiero - nell'atto di pensare, perchè ciò avrebbe comportato l'assunzione della possibilità dell'alterità del negativo e quindi della contraddittorietà dell'essere. Dunque il metodo hegeliano della totalità dell'essere porta all'assurdo di non poter pensare se stesso nè la totalità dell'essere (cioè la processualità, la storia e la morte), ma solo la sua sostanzialità statica e coerentemente formalizzabile. Il sistema hegeliano della scienza estende la ragione a tutto il reale, ma lo costituisce primariamente ed esclusivamente nella totalità della ragione autocosciente. Si tratta di una vera e propria fenomenologia dell'essere e del nulla, che si configura come il divenire se stesso del soggetto nella sua totale consistenza fenomenologica e logica, a partire dalla sostanzialità dell'opinione e attraverso la riflessività dell'autocoscienza.

L'esperienza dell'eros, della morte e del nulla, cioè dell'annientamento della totalità assoluta e infinita dell'amore, ma anche della scrittura come salvezza, può rivelare alla conoscenza due tesi fondamentali:

- a) l' "Anfang" non è un "Grundsatz", cioè il cominciamento o l'inizio non sono di per sé un principio fondamentale:
 - la negatività assoluta e totale dell'origine apre per sempre, ab origine, l'abisso dell'alienazione, dell'alterità e del nulla:
- b) l'annientamento, o piuttosto la negazione e il superamento della totalità del sistema dell'idealismo assoluto: il pensiero *assoluto* dell'essere in senso hegeliano viene superato nella nullità *assoluta e fondamentale*, cioè fondamentalmente annichilente, dell'essere e dell' "Abgrund" nel senso heideggeriano.

§44

Abbiamo già visto che la pretesa di definire l'assoluto come un oggetto determinabile da categorie è assurda. Invece, che l'assoluto non sia dato o non possa darsi in una percezione, ciò è tutto da vedere o da rivedere nell'estetica .

§55

Il particolare dato - colto e sentito dall'individuo particolare – può essere l'Assoluto, e può essere fonte dell'universalità del soggetto stesso (cfr. il §60). Ma l'idealismo ontologico assoluto tendono a negare questa possibilità, come anche la tesi precedente (§44).

§60

Tra la fine delle medie e l'inizio dell'adolescenza, il pensiero immediato può essere deluso da Kant e volgersi verso un'ontologia estetica, idealista e romantica dell'Assoluto; all'età universitaria, questo ontologismo poetico diventerà un *idealismo ontologico*. A questo stadio, il rifiuto soggettivo e ideologico delle materie scientifiche uò trasformarsi in una rivalutazione e in un recupero soprattutto della logica, come strumento intellettuale di dominio del reale.

La posizione che si forma tra l'età media e l'adolescenza può essere sintetizzata in questi termini argomentativi:

- se la conoscenza dell'*Assoluto* non può essere dedotta dal Verstand nè dalla Vernunft scientifici come fonti,
- allora le facoltà del sentire e dell'intuizione, e dunque la poesia e la musica, sono le fonti della conoscenza dell'Assoluto ; la terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività rappresenta appunto questa tesi o convinzione.

Solo durante l'età universitaria

- l'intelletto e la ragione vengono sciolti dall'egemonia della scienza, mediante l'idealismo non più estetico ma ontologico e assoluto che compie il narcisismo:

- *l'ontologismo poetico - cioè estetico, idealistico e romantico - diventa così idealismo ontologico,*

- e le facoltà del “Verstand” e della “Vernunft” vengono sciolte dall'egemonia della scienza per ricostituirsi nella filosofia, nel senso dei paragrafi dal 79 all' 82 dell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche" hegeliana del 1830, i quali definiscono la forma della logicità a) come astratta o intellettuale (Verstand), b) come dialettica o razionale in senso negativo, e infine c) come speculativa o razionale nel senso positivo, costitutivo e costruttivo del termine.

Secondo Hegel, *i tre aspetti della forma della logicità sono propri di ogni atto logico reale, cioè di ogni concetto o verità.*

1) *Il pensiero in quanto “Verstand”* crede che le sue limitate astrazioni - le quali determinano, fissano e sclerotizzano le differenze senza vederne le relazioni ad altro – siano e sussistano di per sé proprio come lui le vede e le riduce.

2) La dialettica è il momento in cui queste determinazioni finite si sopprimono da sé, negano se stesse e trapassano nelle determinazioni opposte. Spesso per la logica formale ordinaria la determinazione del “Verstand” astratto sarebbe il vero, mentre le loro contraddizioni sarebbero un'apparenza sofistica prodotta artificialmente: niente di vero, un niente destinato a svanire grazie all'analisi formalmente rigorosa.

- Per Hegel è vero esattamente l'opposto; *la dialettica è e manifesta la vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e della finitezza. La riflessione* è ciò mediante il quale le determinazioni isolate del “Verstand” vengono messe in relazione o correlate reciprocamente. - *La dialettica* è l'espressione immanente dell'unilateralità e della limitatezza (cioè dell'astrattezza e della finitezza) che costituiscono il vero essere delle determinazioni del Verstand, e che si esprimono e si compiono nella loro propria negazione di sé. Il vero dell'intelletto e di ogni finitezza è dunque il suo stesso negarsi, il suo sopprimersi per superarsi, il suo tramontare per poter risorgere.

- Di conseguenza, la dialettica è il principio che garantisce la connessione immanente e necessaria delle determinazioni intellettuali astratte e finite all'interno della scienza; per questo la dialettica è l'anima motrice del progresso scientifico. Hegel riprende qui un passo della Prefazione alla sua "Fenomenologia dello spirito": "L'ineguaglianza che nella coscienza ha luogo tra l'Io e la sostanza che ne è l'oggetto, è la loro differenza, il *negativo* in generale. Il negativo può venir riguardato (dall'intelletto! Aggiunta mia) come la *manchevolezza* di entrambi; ma è la loro anima, o ciò che li muove entrambi; ragion per cui alcuni antichi ebbero a concepire il *vuoto* come motore, concependo sì il motore come il *negativo*, ma questo non ancora come il Sé", cioè la sostanza dell'essere come soggetto. Questi due passaggi, quello dell'

"Enciclopedia delle scienze filosofiche" berlinese sulla dialettica della finitezza e quest'ultimo tratto dalla "Fenomenologia dello spirito" sul negativo in rapporto alla mancanza e al vuoto, ma anche alla soggettività, si chiariscono e si integrano reciprocamente.

3) *Il momento razionale speculativo* riconosce concettualmente l'unità delle determinazioni proprio nella loro opposizione, nel loro negarsi e trapassare.

- Dato che la dialettica è la negazione delle determinazioni finite, essa è la negazione determinata di contenuti determinati, e non è certo il niente vuoto e astratto. Dunque *il suo risultato mediato è l'unità concreta di diverse determinazioni*.

- Se togliamo a un qualunque atto logico, concetto o verità che esso sia, il suo elemento dialettico e quello razionale, otterremo la logica storica e descrittiva delle determinazioni del pensiero che, essendo finite, si credono e si manifestano come infinite. In questo contesto si iscrivono

- sia la tendenza all'ontologia estetica, idealista e romantica dell'Assoluto, in quanto creazione poetica, letteraria e musicale, durante l'età media,

- sia, nell'età universitaria, la trasformazione evolutiva di questo ontologismo poetico in idealismo ontologico.

§62, 63

Dobbiamo ora riprendere lo sviluppo evolutivo delle concezioni dell'idealismo e del rapporto alla scienza durante l'età media e l'adolescenza, al fine di valutare e di applicare i nuovi elementi emersi durante l'età universitaria.

A) Durante l'età media, l'idealismo estetico e poetico, romantico e filosofico, che in queste sfere comprende e riduce il mistico e il religioso, affermava: "io sono il mondo", e l'essere del mondo è nell'interiorità del mio io pensante come portatore dell'ideale universale. L'essere del mondo non è nell'esteriorità del mondo oggettivo dato dalla scienza. Dunque sono io che scopro e quindi creo, che rappresento e comprendo, mediante l'intuizione e le idee, i principi ideali etico-ontologici dell'essere del mondo, cioè le verità assolute sull'essere assoluto e infinito. *Pertanto il mondo esiste solo come io lo conosco: "esse est percipi"*⁹⁰¹.

⁹⁰¹ Il vero essere assoluto e infinito è nell'interiorità del mio mondo nel mio io, e non è nell'esteriorità del mondo oggettivo, quello universale e necessario della scienza e dei suoi giudizi secondo Kant. Se io sono il centro o il migliore, cioè il più importante del mondo (come credono rispettivamente il bambino e l'adolescente), allora il mondo esiste solo in quanto e nella misura, come e nel modo in cui io lo conosco: «esse est percipi»; di conseguenza, sono io che scopro, creo, rappresento e comprendo i principi ideali, etici, ontologici dell'essere del mondo.

B) Durante l'adolescenza si realizza che la scienza⁹⁰², mediante i formalismi matematici che la costituiscono, dimostra cose esteriori, utili praticamente ma inutili filosoficamente. Si tratta di cose finite, che la cultura universitaria definirà "quantitative", sulla scorta della definizione galileiana. Si sviluppa dunque un vero odio per la scienza, il cui rigore logico-formale è vissuto come castratore e frustrante "nella" e "della" propria soggettività, rispetto alla creatività della letteratura, delle lettere in generale in rapporto ai numeri e alle formule, e anche rispetto alla religione come mistica.

C) Durante l'età universitaria, l'idealismo soggettivo estetico, romantico e mistico diventerà un *idealismo ontologico assoluto e quindi oggettivo, nel senso hegeliano*. Questa forma di idealismo - in grado di comprendere sia il "Verstand" che la "Vernunft" nel senso appena dimostrato al §60 - incarna ed esplicita nel modo più coerente la posizione del pensiero logico della totalità dell'essere in quanto verità.

Ciò rinforzerebbe la tesi secondo la quale il potenziale totalizzante della riflessione si radicherebbe nella fase adolescente della coscienza, e la riflessione totalizzante sarebbe alla base della ragione narcisista della coscienza soggettiva. Abbiamo visto che il bambino non amato non può entrare in relazione se non per rubare agli altri il suo stesso "ego", del quale è stato alienato. Solo alienandosi un giorno dalla riflessività formale della coscienza egoista e gelosa, egli potrà tentare di ricevere e di accogliere il mondo degli altri che si dona, attraverso l'esperienza dell' "eros" e dell' "agape". Vedremo in seguito che solo la riflessione che si è alienata, e che ha sperimentato l'alienazione erotica o mortale, potrà costituire la vera autocoscienza della ragione filosofica, la quale riconosce la donazione.

Su queste basi evolutive possiamo sostenere che la filosofia, intesa e vissuta come idealismo filosofico assoluto e totale, viene a coincidere con Dio, o almeno con la sua comprensione riduttiva di Dio. *Dal momento in cui Dio viene negato e la negatività originaria si manifesta nel nulla dell'essere,*

- l'infinito e le finitezze dell'esistenza vengono incarnate, demandate e incluse nelle differenti forme dell'esperienza erotica,

- e l'uomo si salva dalla negazione dell'infinito (o dalle ossessioni e angosce dell'infinità negata) solo nella scrittura, nell'abbandono della fede al riconoscimento di una presenza, oppure in quella forma secolarizzata della salvezza che è secondo U. Galimberti⁹⁰³ la terapia psicoanalitica.

⁹⁰² Cfr. il §61 su Kant nel terzo momento (età media) e nel quarto momento (adolescenza).

⁹⁰³ U. Galimberti, « La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica », op. cit.

§76

Abbiamo visto che, nel cogito di Cartesio, il pensiero fonda l'essere del pensante; la mia coscienza adulta mi dà e mi rivela l'essere o l'esistenza del mio io. Heidegger critica l'argomento cartesiano proprio in questo punto; Dio vi sarebbe presupposto come garante della deduzione e Cartesio dubiterebbe di tutto, fuorchè di se stesso, cioè del proprio stesso essere (dubitante), di io che dubita o di soggetto.

Di conseguenza, io mi prendo per Dio : il Dio del mondo. Si può definire il problema in questi termini per il bambino, fino all'età media. Per il bambino, la percezione di me stesso, ch'è alla base della riflessione e quindi dell'autocoscienza, passa attraverso la mediazione dell'Altro che può dirmi no : « se lui è un altro che può negarmi o rifiutarmi, allora io sono solo un io ». Si tratta della tappa freudiana che ha probabilmente origine nella lotta hegeliana delle (auto)coscienze.

5.9 Sesto momento.

L'età della maturazione.

L'esperienza del negativo, tra alienazione e donazione.

L'autocoscienza della ragione esistenziale e filosofica, in quanto riflessione alienata e memoria della propria storicità.

L'esperienza delle morti e la quarta posizione del pensiero: l'ontologia fenomenologica dell'esistenza, in quanto ricomprensione dialettica e progettuale della propria esistenza gettata nel nulla

Solo l'esperienza alienante della propria negatività, nullità e mortalità, che può avvenire diversamente nell'eros e nella malattia, permette il superamento delle strutture dell'intenzionalità e della riflessione totale. Cominceremo ora a definire ciò che è superato, ma anche mediante quale altra struttura e “verso che cosa” esso viene superato.

a) La prima struttura superata è quella dell'*intenzionalità propria della coscienza, del “Verstand”* e della (sua) dimensione ideativa, ma anche *della ragione fenomenologica hegeliana*, che crede di essere il mondo e uguale al mondo. In questo processo vengono superate anche le strutture della *riflessione totale, totalizzante* e assoluta, e quelle della *scienza* e della pretesa oggettività, che sono in realtà soggettive e incluse nel dominio della coscienza e dell'intelletto. Infine viene superata la struttura della "Ragione", propria della coscienza soggettiva e del “Verstand”, organi della produzione di una concezione della filosofia come pensiero logico-riflessivo della totalità dell'essere.

b) Queste strutture vengono *superate mediante l'alienazione e nell'alienazione*, in quanto *tensione dell'inconscio* tra i due poli estremi costituiti dalle due dimensioni seguenti:

b1) *la contraddittorietà annichilente*, che è la perdita di sé, cioè della propria consistenza ontologica e della propria identità,

b2) *la riflessività (Jemeinigkeit) dell'esistenza che ha attraversato l'alienazione, fino a costituirsi e formarsi come autocoscienza della ragione filosofica (Bildung)*.

Le strutture dell'intenzionalità intellettuale della coscienza e della Ragione vengono così superate mediante se stesse e la loro energia, ma in un Altro. Ciò significa che *la tensione propria di quelle trascendenze* (che sono l'intenzionalità e la riflessione totalizzante, la negazione e l'alienazione, e quindi *la riflessività alienata* propria della negatività hegeliana)⁹⁰⁴ *è la fonte dell'energia e della possibilità del loro stesso superamento*.

c) Questo *superamento* delle suddette dimensioni *avviene nella donazione*, la quale si manifesta nei modi seguenti:

- come l'essere inconscio;

- come la storicità della donazione nella scrittura estetica, letteraria o poetica, nella psicoanalisi e nella rivelazione;

- come l'autocoscienza, che si riflette nella memoria ricordandosi e riscrivendo la "Bildung" del proprio io dalle origini;

- come la donazione dell'amore, creatrice della fede, la quale fonda la speranza della salvezza, come sostiene S. Paolo⁹⁰⁵;

- come la considerazione delle dimensioni del mondo, della materia e dell'economia in quanto mezzi, aventi l'uomo quale fine.

Dobbiamo ora approfondire le modalità del passaggio dalla coscienza e dall'intelletto alla donazione.

a) *La coscienza e il "Verstand" scientifico.*

Queste facoltà intenzionano, reificano, relativizzano e alienano, materialmente e medicalmente, la morte. Di conseguenza, l'uomo diventa un mezzo finalizzato all'economia capitalistica (come secondo i filosofi di Francoforte), alla volontà e al bisogno di "avere un potere" (nel senso di Nietzsche e della "Dialettica dell'Illuminismo" di Horkheimer e Adorno), e al formalismo informatico proprio

⁹⁰⁴ Definiamo *riflessività alienata* la riflessività propria della negatività hegeliana nel senso heideggeriano dei trattati "Che cos'è metafisica?" (op. cit.) e "Sull'essenza del fondamento" (op. cit.) Abbiamo già mostrato nella seconda parte di questa tesi i limiti del rigore della critica di Heidegger a questo concetto hegeliano, che ci sembra indispensabile recuperare e ricreare fenomenologicamente e ontologicamente.

⁹⁰⁵ Ebrei, 4, 11, 1.

del “Verstand” scientifico, ch'è probabilmente l'organo che lo produce. Abbiamo già approfondito questi ambiti nella quarta parte, delineando un'ontologia dell'esistenza sociale.

Questa dimensione corrisponde al “Verstand” e alla “Meynung” di Hegel, alla deiezione e alla tecnica secondo Heidegger, al pulsionale e al rimosso secondo Freud (e all'individuo ferito, secondo le opere citate degli psichiatri B. Cyrulnik e A. Naouri).

b) *Se l'essere per la morte compie il senso dell'esistenza, l'uomo diventa fine* – nel senso auspicato da Kant e Ricoeur - e l'economia (soprattutto capitalistica) ritorna mezzo, quale era prima delle rivoluzioni scientifiche e industriali moderne⁹⁰⁶:

- *la riflessione dell'esistenza che ha attraversato l'alienazione produce l'autocoscienza della ragione filosofica in quanto storicità, memoria della scrittura e rivelazione, in rapporto ai contenuti che manifestano la donazione*, come abbiamo visto nel punto c);

- *l'esistenza, in quanto comprensione progettuale della gettatezza della propria situazione, corrisponde alla definizione freudiana della psicanalisi come civilizzazione, intesa come il recupero delle zone dell'inconscio biologico e pulsionale a vantaggio e da parte dell'ego, rispetto a quanto prima posseduto dall'inconscio sociale e normativo; abbiamo già dimostrato e approfondito questa tesi nella quarta parte.*

L'esperienza della propria mortalità e storicità si svolge secondo le seguenti tappe:

- in generale, la coscienza di sé trova la ragione o le ragioni della sua esistenza nell'esperienza della donazione (psichica o rivelata); nel suo essere in relazione al mondo, essa può dunque “decider-si” di diventare un'esistenza pratico-attiva, tecnico-scientifica, riflessivo-contemplativa, poetico-artistica, psicologico-introspettiva, politico-attiva e impegnata, oppure passiva e rinunciataria;

- la coscienza prende coscienza di sé, e diventa autocoscienza, riconoscendo di essere la propria storia; di conseguenza, l'autocoscienza della ragione della sua esistenza riconosce e diventa la sua stessa memoria storica;

- *la scrittura è appunto il riflettersi della coscienza di sé nella memoria di ciò che mi è stato dato per formare, tras-formare e sviluppare il nostro sentire,*

⁹⁰⁶ Non dobbiamo nasconderci le ambiguità, le contraddizioni e i limiti di questa tesi, che è potenzialmente conservatrice perché rischia di “reagire” in modo reazionario contro la storia stessa. In effetti, qui l'ontologia marxista autentica rischia di assomigliare molto al teologismo medievale, piramidale e dantesco, secondo il quale (e durante il quale) Dio donava senso alle vite degli individui. Questa totalità unitaria di senso sembrerebbe durare dai poemi omerici e dall'antropologia dei tragici greci fino agli albori dell'Illuminismo, attraversando dialetticamente i suoi disincanti, da Edipo ed Euripide fino all'Umanesimo.

esistere, sapere, cioè il nostro io, il suo e nostro nostro “essere-al-mondo”; abbiamo già anticipato questa definizione nella quarta parte della ricerca.

5.10 L'autointenzionalità differenziale della percezione di sé e l'intenzionalità oggettivante della coscienza, la riflessione totale e la negazione determinata

L'autointenzionalità della percezione di sé e l'intenzionalità oggettivante della coscienza sono entrambe strutture che contraddicono se stesse:

- l'intenzionalità o la percezione di sé, in quanto identità differenziantesi, si trascende nel senso della differenziazione, della negazione, dell'alterazione, dell'opposizione a sé e alla propria identità; dunque *la mia identità autointenzionale e individuale non può che essere differenziale*;
- *l'intenzionalità obiettivante della coscienza* si rinchiude narcisisticamente in sé, e quindi si rovescia nel suo fondamento, che è *il riflettersi in altro come in sé*; mentre in verità “*se stesso è un altro*”, secondo l'espressione di Ricoeur; abbiamo già analizzato la portata di questo problema logico nella terza parte, discutendo le teorie di Honneth su Hegel;
- l'intenzionalità obiettivante è un opporre sé a un altro e altro a sé, fino a riflettersi in altro come nel “mio altro”: ciascuno è il suo “altro dell'altro”, scrive Hegel;
- l'intenzionalità obiettivante, l'opposizione e la riflessione totalizzante, le cui espressioni sono emerse nei due capitoli precedenti sull'età media e sulla giovinezza della Ragione, sono le tappe o le strutture genetiche della “cattiva trascendenza”, ch'è l'opposto della vera e propria alienazione; a questo livello, *la negazione è determinata e relativa alla riflessione, ed è dunque totale e totalizzante*, secondo i dettami del metodo hegeliano della “negazione determinata”; questa negazione è necessariamente incapace di percepire, di sperimentare e di comprendere l'alterità della donazione, del nulla e della morte, perchè è prigioniera di se stessa.

A questo livello, la negazione determinata è una totalità pienamente passibile della critica di Levinas, secondo il quale l'esteriorità assoluta è la condizione e il luogo dell'infinito. Le tesi sullo statuto ontologico della negatività di Hegel sostenute nelle prime tre parti di questa ricerca ricevono così un'ulteriore conferma da un punto di vista logico.

5.11 Superarsi e alienarsi, riconoscersi e essere trasformati dal dono dell'essere.

La negazione dell'unità e della totalità fusionale e indifferenziata tra il bambino e la madre; l'interdizione dell'incesto e del cannibalismo in quanto comandamento della differenziazione

Solo l'esperienza dell'alienazione può spezzare il riflettersi della totalità "nel" e "mediante il" mio io, e fare in modo che la riflessione totale si trasformi e diventi una sorta di rispecchiamento, che riproduce l'abbandono all'ascolto o alla contemplazione, la comprensione in quanto accoglienza e abbandono ad accogliere, e l'elaborazione in quanto abbandono a essere trasformati psichicamente. Questa esperienza può essere descritta secondo quattro articolazioni o esperienze fondanti, che possiamo ora sviluppare rispetto a quanto ipotizzato e dimostrato nella seconda parte:

- questa esperienza consiste *nel negarsi, nell'abbandonarsi (all'accoglienza, all'ascolto, alla trasformazione psichica o alla contemplazione), nel superare il proprio io nella "passività" dell' accogliere, dell' ascoltare e dell' essere trasformati*, come nel caso dell'icona che ci guarda⁹⁰⁷; questo insieme di atti può essere definito come un *trascendersi ontologico*;
- in secondo luogo, essa consiste *nell'alienarsi da sé e diventare un altro*, da un punto di vista volontario e decisionale;
- in terzo luogo, essa consiste nel *riconoscere sé come un altro: io è un altro che me (stesso)*, da un punto di vista cognitivo;
- tutto questo mi trasforma psichicamente, cioè mi fa *divenire un altro, capace di percepire, di accogliere e di comprendere l'essere dell'altro, che si dà e si dona in me e per me*; è questo il punto di vista intersoggettivo e comunicativo.

La possibilità di riconoscersi e di trasformarsi, anzichè perdersi nella follia dell'alienazione, è sospesa alla grazia del dono di essere.

Da un punto di vista psicoanalitico, la prima forma di negazione è *la negazione dell'unità e della totalità fusionale e indifferenziata tra il bambino e la madre*. Il superamento della dipendenza assoluta in quella relativa dovrebbe permettere l'elaborazione fantasmatica e simbolica dell'angoscia della castrazione edipica, da un punto di vista freudiano. Queste esperienze dovrebbero permettere di riconoscere che non ogni desiderio può (sperare di) essere realizzato, perchè esistono oggetti "altri", cioè interdetti all'io. L'archetipo di ciò è *l'interdizione dell'incesto e del cannibalismo, e quindi il comandamento della differenziazione* riproduttiva: la distanza spaziale dall'incesto deve fondare la distanza storica e la distinzione temporale delle generazioni. In questo senso, la logica di Freud non sembra fondamentalmente diversa dall'astuzia universale della ragione hegeliana

⁹⁰⁷ Cfr. J.-L. Marion, "L'idolo e la distanza" (1977), Jaca Book, Milano, 1979.

(List der Vernunft), che riprende la funzionalità dell'individuo alla sua specie, da Aristotele all'evoluzionismo di Darwin⁹⁰⁸.

La negatività determinata e riflessa di Hegel impedisce, rimuove e quindi postula inconsciamente l'esperienza alienante dell'alterità in quanto nulla e morte. Il metodo dialettico vero e proprio è

- negazione di sé e del proprio io soggettivo, e alienazione
- esperienza estetica, che resta a guardare (reines Zusehen) e a riconoscere i fenomeni come si danno e si manifestano.

La fenomenologia presenta una continuità strutturale essenziale rispetto al metodo dialettico, perché essa è l'esperienza estetica e dialettica che riconosce il darsi delle seguenti forme della trascendenza:

- donazione
- identità differenziale e intenzionalità obiettivante
- (auto)intenzionalità riflessiva e coscienza di sé
- negazione determinata e riflessione totalizzante, ben diversa dalla negazione trascendente
- alienazione
- riconoscimento
- trasformazione.

§23

Abbiamo visto che durante la giovinezza della Ragione l'idealismo hegeliano può coincidere con il pensiero logico della totalità dell'essere in quanto verità. La Ragione intellettuale della coscienza soggettiva e l'idealismo soggettivo si confondono con le loro aspirazioni alla totalità, all'assoluto e all'infinito; e questa confusione tra la Ragione, il "Verstand" e l'idealismo confonde quei concetti.

Solo l'esperienza dell'eros e della morte ridimensionerà e rimetterà al loro posto queste nozioni e aspirazioni, mediante e attraverso la fede e la psicologia. Questo perché *solo la fede o l'esperienza della terapia psicanalitica possono*

- *superare l'esperienza mortale, cioè l'esperienza dell'eros e della morte,*
- *nel riconoscimento della donazione, dell'inconscio e del narcisismo delle aspirazioni alla totalità e all'infinito, che la Ragione narcisista e fusionale della coscienza soggettiva credeva e pretendeva illusoriamente di avere attinto come concetti;*

⁹⁰⁸ Abbiamo visto nelle parti precedenti che queste logiche attraversano le stratificazioni del peccato nell'Inferno dantesco, la categoria provenzale e stilnovista del "desiderio senza speranza", tensione etica ed estetica che Huizinga considera come un vero ricettacolo dei contenuti psichici e morali della cultura occidentale, da Platone al romanticismo (J. Huizinga, "L'autunno del Medio Evo", op. cit.) La stessa triade lacaniana tra l'altro, l'io e l'oggetto del desiderio fa riferimento al desiderio incestuale edipico.

- solo questo riconoscimento può costituire la coscienza di sé o *autocoscienza*, che ha affrontato e percorso l'*alienazione* abbandonando la sua riflessione alla possibilità o alla speranza della donazione.

§26

Quarta posizione del pensiero: l'ontologia fenomenologia dell'esistenza.

Le esperienze dell'eros, della *prima morte*⁹⁰⁹ e del nulla - nelle quali la totalità assoluta e infinita, cioè l'infinità dell'amore viene negata e annientata – insieme all'esperienza della scrittura, che si presenta per ora come l'unica forma di salvezza, rivelano due tesi fondamentali che costituiranno la quarta posizione del pensiero:

a) l' "Anfang" non è "Grundsatz", cioè il cominciamento o l'inizio non sono di per sé un principio fondamentale:

- la negatività assoluta e totale dell'origine apre per sempre, "ab origine", l'abisso (*Ab-grund*) dell'*alienazione*, dell'*alterità* e del nulla;

b) si produce così l'*annientamento*, o piuttosto la negazione e il superamento della totalità del sistema dell'*idealismo* assoluto, sviluppatosi dall'età media fino all'età della giovinezza della Ragione:

- il pensiero assoluto dell'essere in senso hegeliano viene superato nella nullità assoluta e fondamentale, cioè *fondamentalmente annichilente*, dell'essere e dell' "Abgrund" nel senso heideggeriano.

*La seconda morte*⁹¹⁰, vissuta come assoluta e definitiva,

- smantella e annienta l'anima e lo psichismo, la sua consistenza e la sua coscienza, l'essere e tutti i pensieri, tutte le pulsazioni e le pulsioni;

- ne consegue l'*esperienza del riconoscimento dell'insufficienza della scrittura* in quanto circolo eterno, ossessivo, malato e insuperabile,

- e quindi la *necessità dell'apertura o dell'abbandono al dono di Dio in quanto persona* (a differenza di quanto accadeva durante l'età media), in quanto padre, in continuità col senso dell'infanzia, e in quanto consolatore che solleva nel sollievo, analogamente a quanto accadeva nell'adolescenza;

⁹⁰⁹ Definiamo « prima morte » la negazione del primo abbandono totale all'Amore assoluto e fusionale, cioè completamente idealizzato come assoluto. L'immediatezza incondizionata di questo abbandono rende la negazione, cioè la delusione, un'esperienza bruciante e annichilente di « Entzauberung der Welt », perchè il giovane manca delle condizioni inconscie e delle risorse coscienti della mediazione e del recupero.

⁹¹⁰ Definiamo « seconda morte » l'abbandono deliberato alla passione. Questo abbandono è più adulto e consapevole del precedente, ma l'inconsapevolezza della fusionalità permane e, dato che la profondità e l'intensità del sentire – come sentimento e soprattutto come sensualità – è normalmente molto più forte, l'effetto della negazione è normalmente molto più profondo e devastante della « prima morte ». Per questo la seconda morte è vissuta come assoluta nel senso della sua definitività irreversibile e irriducibile.

- ne consegue anche la necessità dell'*apertura alle interpretazioni psicanalitiche delle parole* troppo perfette, inconsciamente finalizzate a velare mediante l'estetica l'inconscio e le pulsioni.

5.12 Reinterpretare l'origine dei nostri interrogativi.

Dalla negatività riflessa dell'autocoscienza, attraverso l'alienazione, alla ricomprensione dialettica e progettuale della propria esistenza gettata nel nulla

Il contesto concettuale appena descritto ci permette di reinterpretare le tesi iniziali della prima parte di questa ricerca, e quindi di incominciare a ritornare circolarmente verso l'origine fondatrice dei nostri interrogativi. Basti riassumere le tesi principali di partenza.

- Secondo Hegel, il problema del rapporto tra l'inizio e il principio fondamentale troverà soluzione nella negatività riflessa dell'essere e del pensiero, che si realizza come il "riflettersi e riconoscersi nell'assoluto esser-altro (Anderssein) come in se stesso".

- La negatività riflessa esprime la soggettività della sostanza, e costituisce per Hegel non solo la struttura fondamentale della dialettica fenomenologica della coscienza, dell'autocoscienza e dell'esperienza storica della loro formazione, ma anche il fondamento del suo sistema filosofico.

- L'analitica esistenziale del primo Heidegger ha ricompreso e sviluppato nell'esistenzialità gettata e progettuale del "Dasein" la nullità originaria, che era potenzialmente intrinseca nella riflessività dell'autocoscienza hegeliana⁹¹¹. Resta però da chiedersi dove si trovi in Heidegger l'esperienza dell'alterità e della nullità dell'« esser-altro », e se l'esperienza che la coscienza compirebbe della sua esistenza si trovi nello svelamento della verità o piuttosto nell'esperienza della chiamata che le sarebbe rivolta.

- Il primo Heidegger apre il carattere riflessivo e totale delle forme della negatività e dell'autocoscienza hegeliane, capace di ricomprendere qualsiasi essere presupposto o immediato nella potenza mediatrice del pensiero logico-riflessivo, all'esperienza fenomenologica e alienante dell'alterità assoluta del nulla. Quest'esperienza è propria della nullità fondamentale dell'essere, dell'abissalità del fondamento e della possibilità continua della morte.

⁹¹¹ Nella prima parte di questa ricerca abbiamo verificato questa tesi mostrando che le forme hegeliane della negatività determinata, privativa e riflessa costituiscono la struttura logica della relazione tra le dimensioni gettata, deiettiva e progettuale dell'esistenza, della manifestazione della verità dell'essere al metodo fenomenologico nel senso dello svelamento (alétheia), e soprattutto della chiamata della coscienza a esistere autenticamente, cioè progettando il proprio essere-gettato nella consapevolezza della propria fondamentale nullità.

- L'esperienza del nulla in quanto alienazione è l'esperienza della possibilità fondatrice e continua della morte, che Heidegger descrive come l'esperienza della possibilità che ogni possibilità divenga impossibile. Per noi esseri umani l'alterità assoluta è il nulla ; il modo di percepirlo non è la comprensione ma l'alienazione da sè, che è una sorta di autotrascendenza necessariamente finita, perchè l'io non può essere totalmente superato, trasceso e alienato.

- La negatività riflessiva hegeliana, trasformata da Heidegger in nullità originaria e fondamentale, rende possibile che l'autocoscienza diventi esistenza, nell'atto di ricomprendere il proprio "essere-gettato", e la propria fuga nella deiezione, che rimuove (freudianamente) il nulla riducendo l'essere alla mia utilizzazione del mondo degli enti.

- La situazione dell'esistenza viene ricompresa nel senso della tensione progettuale del "poter-essere" e del "dover divenire ciò che si può essere".

- La possibilità dialettica di ricomprendere qualsiasi presupposto e situazione consente a Heidegger di riaprire la condizione gettata, originaria e indecidibile dell'esistenza umana allo statuto di una potenzialità da attuare, progettandone ermeneuticamente il divenire e realizzandone il senso autentico.

Questa possibilità di ricomprendere dialetticamente, ermeneuticamente ed esistenzialmente ciò che si dà in senso originario ed effettivo ci ha permesso di interpretare alcune forme del darsi fenomenico di questo senso nella storia umana :

- la relazione teologica tra la creazione e l'incarnazione come una "ri-creazione" dell'umanità, mediante il superamento della morte nell'amore come dono ricreatore;

- il paradigma progettuale ci ha permesso d'interpretare la tensione dialettica marxista al superamento dell'essere materiale (Sein) dell'esistenza sociale ed economica, nel senso del dover-essere ideale o ideologico (Sollen); questo quadro ci ha permesso di smascherare la trasformazione dei mezzi economici in fini esistenziali che danno senso alla vita;

- il paradigma progettuale ci ha permesso di considerare la terapia psicanalitica freudiana come una forma di « ri-comprensione », di recupero e di rielaborazione delle dimensioni biologiche e normative dell'inconscio ;

- per quanto riguarda l'origine ontologica di queste possibilità dialettiche, ermeneutiche ed esistenziali, alla conclusione della nostra ricerca troveremo conferma del fatto che la scrittura è il riflettersi dell'autocoscienza nella memoria, che può ricreare "ab origine" la formazione dell'essere umano in relazione all'essere del mondo e all'alterità del mondo (e) degli altri ; in quanto tale, la scrittura esprime l'origine delle possibilità di ricomprendere dialetticamente, ermeneuticamente e progettualmente l'esistenza umana gettata nel nulla del mondo e della sua ignoranza su di esso.

Solo a queste condizioni, in questo senso e in questo contesto, la scrittura e l'ontologia fenomenologica

- *potranno coincidere nel senso dell'esperienza estetica, cioè dialettica ed esistenziale, teologica o progettuale della donazione,*
- *in rapporto all'alienazione e all'essere per la morte.*

§37

L'autocoscienza della ragione comprende

- la riflessione che si è esposta al rischio dell'alienazione
- la memoria, in quanto riflettersi o "ricordarsi" da parte della coscienza
- la scrittura della propria formazione (Bildung).

§60

Abbiamo visto che per Hegel il "Verstand" kantiano può conoscere solo i fenomeni come il limite naturale e assoluto del sapere umano. Ma una cosa è conosciuta come limite e come deficiente solo in quanto quei limiti e quelle deficienze sono già stati superati in noi. Dunque il limite non esiste nelle cose in sè, ma solo per noi.

Per Hegel, le cose viventi hanno in sè il privilegio del dolore e del negativo, perchè il singolo vivente ha in sè l'universalità della vita che lo oltrepassa; dunque egli sente esistere in lui (Eingefühl), nella sua soggettività, la negazione e il contrasto. Ne segue che *il limite della conoscenza in quanto finita dimostra la presenza nella coscienza dell'infinito e dell'illimitato. Dunque il singolo porta nell'interiorità della sua stessa soggettività il contrasto, la contraddizione e il conflitto con l'universalità oggettiva della "prosa del mondo",* di cui Hegel parla nel §396 dell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche" berlinese. La teoria di questo contrasto da parte di Hegel e di Goethe nel "Wilhelm Meister" e nel secondo "Faust" è dunque problematica, come abbiamo notato in precedenza.

L'infinità è

- *nell'irriducibilità della storia della vita del singolo individuo vivente all'universalità della vita, al mondo e agli altri*⁹¹²,

⁹¹² Secondo Claudio Magris, questa irriducibilità rappresenta la differenza specifica e la discriminante tra le culture e le filosofie germaniche dell'universalità e dell'universalizzazione del singolo (il cui paradigma sarebbe Hegel, ma anche Lukacs) e, d'altra parte, le culture e le letterature austriache e mitteleuropee della difesa del singolo contro ogni tentativo di inglobarlo e di ridurlo alle generalità delle ideologie; Robert Musil e Joseph Roth sarebbero in questo senso paradigmatici. Questa idea costante nell'opera dello scrittore e germanista si trova in molte sue opere, ad esempio in « Danubio » (Garzanti, Milano, 1986) e « Itaca e oltre » (op. cit.)

- *ma anche nell'irriducibilità di quest'ultima al mio io narcisista*, quello che crea il "complesso di Romeo e Giulietta", secondo il quale siamo "noi soli e il nostro amore contro il resto del mondo", come se la contraddittorietà e eventualmente l'impossibilità dell'amore non fosse altrettanto e anzi ben più profondamente interiore rispetto al conflitto con l'oggettività del mondo. Questa tesi emerge con chiarezza nell'interpretazione, o meglio nella ricreazione profondissima che il grande drammaturgo austriaco Franz von Grillparzer ha dato della "Medea" euripidea⁹¹³.

L'universalità, è nel fatto che ogni singolo individuo è irriducibile agli altri, e quindi li trascende: tutto cambia, ma la storia del divenire trascende il cambiamento. Di conseguenza, l'infinità

- è diversa dall'universalità della specie che supera la finitezza del singolo, nel senso in cui la intende la tradizione greca e soprattutto Aristotele⁹¹⁴,

- è diversa anche dalla soggettività narcisista;

- *l'infinità consiste nell'irriducibilità della donazione della storia del singolo individuo al mondo e agli altri; e questa irriducibilità della donazione storica e individuale trascende la singolarità dell'individuo – e quindi il suo egoismo e narcisismo – nell'universalità; per questo Heidegger può dire in "Essere e tempo" che la storicità esistenziale del Dasein fonda la sua temporalità che è inclusa nella storia*⁹¹⁵. *Se la seconda sezione di quest'opera non è mai stata scritta, è anche e soprattutto perché Heidegger stesso non aveva inizialmente realizzato la portata ontologicamente costitutiva della storicità dell'essere per l'esistenza; al contrario, aveva sopravvalutato il peso e il ruolo del tempo, forse condizionato dalla visione kantiana della "Critica della ragion pura"*⁹¹⁶.

*Esiste dunque una corrispondenza tra l'ontogenesi e la filogenesi, tra la mia storicità esistenziale e la "Weltgeschichte", ciò che Hegel considerava come la manifestazione del "Weltgeist": la storia delle esperienze della mia coscienza esprime e ricrea le tappe della storia universale della coscienza umana*⁹¹⁷. *Questa acquisizione contribuisce a dimostrare la possibilità del nostro progetto onto-logico e psico-genetico.*

§65

Hegel riconosce che l'immediatezza non è il principio originario assoluto, bensì il cominciamento iniziale dato come una potenzialità dinamica. Questa "dynamis" iniziale si attua nel senso aristotelico mediante il divenire della sua

⁹¹³ F. von Grillparzer, "Medea" (1821), Marsilio, Venezia, 1994 (traduz. ital. Di C. Magris).

⁹¹⁴ Cfr. U. Galimberti, « La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica », op. cit. ; introduzione e cap. I.

⁹¹⁵ M. Heidegger, « Essere e tempo », paragrafi 72-75.

⁹¹⁶ I. Kant, « Critica della ragion pura » (1781-1787), 2 vol., Laterza, Roma-Bari, 1985.

⁹¹⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, « Lineamenti di filosofia del diritto », op. cit. Idem, « Lezioni sulla filosofia della storia », op. cit.

storia e mediante la memoria riflessiva dell'autocoscienza, la quale esprime la scrittura che ritorna alle origini.

Questa tesi permette di riconoscere la relatività delle posizioni che si oppongono manicheisticamente:

- quella secondo la quale il sapere immediato è la fonte della verità; si tratta della terza posizione del pensiero, che Hegel attribuisce a Jakobi
- e quella secondo la quale la mediazione scientifica riguarda l'esteriorità utile ma falsa, o almeno limitata rispetto al noùmeno.

5.13 Le esperienze annichilenti dell'amore e della morte, e il riconoscimento della fede nel Padre o dell'inconscio.

Rimozione e riflessione, alienazione e autocoscienza della ragione filosofica

Nel periodo dell'esperienza erotica che precede e accompagna la seconda morte, la filosofia diventa ontologia della negatività dell'essere e della riflessione dell'autocoscienza. *L'esperienza della morte dei propri familiari* come "congenita" provoca e dà luogo allo spostamento e all'investimento dell'infinità, dell'assolutezza e della totalità dell'esistenza nella persona ch'è oggetto dell'esperienza erotica, e che risulta "consacrata" da questo spostamento. *L'esperienza dell'annientamento dell'amore nel senso dell'identificazione e dell'appartenenza fusionale*, e quindi dell'essere e del pensiero, provoca e causa l'alienazione della coscienza. L'esperienza di questo naufragio, di questo smantellamento dell'anima, della coscienza pensante, dell'annientamento dell'essere del pensiero cosciente, e di quell'essere del mondo che ad esso si presentava, *può provocare il riconoscimento della necessità della fede, vissuta come l'apertura o l'abbandono al dono di Dio in quanto persona*. A differenza di quanto accadeva durante l'età media, Dio viene sentito e vissuto in quanto padre, in continuità con il senso dell'infanzia, e in quanto consolatore.

Ma l'esperienza del naufragio, dello smantellamento e dell'annientamento dell'essere, del pensiero e della coscienza, *può provocare anche il riconoscimento della necessità dell'esistenza dell'infinito dell'inconscio*. Tutto questo prepara la configurazione e la manifestazione di una forma di "amore senza eros", *che consiste nella fede e nella conoscenza, nell'abbandono a una fiducia che può salvare dall'alienazione che annienta*.

Le esperienze dell'eros e della morte possono provocare il rigetto e il superamento della Ragione totale e autarchica, possessiva e quindi narcisista, della propria coscienza soggettiva, fondata sulla riflessione totalizzante. Questa reazione di rigetto e questo processo di superamento possono portare

- al riconoscimento della donazione, dell'inconscio, e quindi del narcisismo arcaico della totalità come infinità,

- e al riconoscimento della propria autocoscienza in quanto ricerca delle ragioni filosofiche nell'idealismo, nella psicoanalisi e nell'ontologia dell'esistenza;
- questi riconoscimenti avvengono mediante la fede, la psicoanalisi come terapia e la scrittura, posseduta e non più possessiva, in quanto donatrice e memoria riflessiva delle esperienze dell'inconscio, della coscienza e dell'esistenza.

Dunque *mentre la riflessione totalizzante, che ha rimosso la propria nullità e mortalità, fondava la Ragione narcisista della coscienza soggettiva, la riflessività che si è (o che è stata) esposta al rischio dell'alienazione, del nulla e della sua mortalità, e che ha riconosciuto la necessità della donazione, dà luogo all'autocoscienza della ragione filosofica.*

§73

- *L'esperienza della morte dei familiari come "congenita" fa superare il pensiero immaginativo di Dio in quanto fonte, origine e essenza dell'essere, alla quale le mie idee – cioè la mia comprensione ideale - devono poter giungere⁹¹⁸, e in quanto Assoluto e infinito dell'orizzonte. Questa idea di Dio si dava immediatamente nell'età media.*

- *Quest'esperienza porta a riconoscere che Dio si offre come la presenza di una persona in quanto Padre, il quale lascia vagare l'uomo nel nulla, ma senza lasciarlo solo a disperdersi nel nulla e ad annientarsi soffrendo nella disperazione; quest'eventualità sarebbe la condizione, e nel contempo stato conseguente, di un ateismo sartrianamente coerente.*

- *In questo senso l'uomo può superare l'annientamento e la disperazione nella nevrosi, la quale può intravedere un senso alle fatiche della storia del proprio divenire se stessi, cioè del divenire ciò che si è e chi si è: la persona che si è, analogamente alla persona e all'immagine di Dio.*

- *La mediazione dell'immediatezza originariamente data – anche e soprattutto quella dell'idea di Dio come si presentava al bambino e durante l'età media – è la storia del proprio divenire se stessi, cioè la storia attraverso la quale io giungo a riconoscermi, a scoprimi e a rivelarmi a me stesso, a comunicarlo agli altri e a viverlo nel mondo. In questo senso la tesi di Feuerbach, secondo il quale “l'essenza della teologia è l'antropologia” e coincide con essa, è un'affermazione vera e condivisibile, ma per motivi opposti alla visione secondo la quale "l'uomo è ciò che mangia"⁹¹⁹: ci sembra che l'uomo sia piuttosto la storia, l'immagine e la percezione di ciò di cui ha avuto fame e del quale ha patito l'assenza.*

⁹¹⁸ Cfr. Heidegger, « Essere e tempo », §9 e « Sull'essenza del fondamento », op. cit. S. Tommaso, « De ente et essentia », op. cit.

⁹¹⁹ L. Feuerbach, « L'essenza del cristianesimo », op. cit.

§74

Per Hegel il sapere di Dio come spirito è la concretezza della mediazione in sé con sé. Questa mediazione consiste nel riconoscere, attraverso l'esperienza della morte congenita dei familiari e dell'eros, la mancanza (e la presenza) di una Persona-Padre da credere e da pregare. Il bambino aveva bisogno dell'immediatezza originaria di un concetto metafisico infinito, assoluto, astratto. Avevamo visto che, fino all'età media, il darsi immediato dell'intuizione immediata di Dio in quanto infinito, essenza e Assoluto indeterminato non può che essere necessariamente l'intuizione di un'idea soggettiva, unilaterale e astratta, perchè tali sono l'intuizione e l'idea. Per Hegel, questi caratteri dell'intuizione immediata rendono finita l'universalità dell'essenza indeterminata di Dio. In realtà, l'intuizione dell'infinito come essenza lascia che l'Assoluto resti indeterminato, e quindi non lo rende finito.

A questo punto, sulla base degli elementi acquisiti, possiamo sostenere le tesi seguenti:

- *l'infinito comincia a incarnarsi, nel senso che l'Assoluto comincia a superare la sua indeterminatezza nel manifestarsi della tensione tra la donazione di una Persona, di un Padre che può riconciliare l'esistenza dell'individuo con suo padre;*

- *l'immediatezza di ciò che era l'Assoluto comincia a mostrare che la sua essenza è proprio la storia delle esperienze della complessità esistenziale delle relazioni, cioè delle mediazioni;* in termini hegeliani, l'infinito è l'affermazione che nega la negazione e che, invece di contenere l'astrattezza dell'essere e del "ni-ente", contiene piuttosto la qualità e la quantità, cioè la concretezza delle relazioni delle esistenze degli individui molteplici come tali: "l'essere o l'immediatezza, la quale mediante la negazione di se stessa è mediazione con sé e riferimento a se stessa", che nega la mediazione o la negazione stessa e si riferisce a sé come immediatezza; "l'essere, così mediato con sé per mezzo del superamento della mediazione, è l'essenza"⁹²⁰;

- a questo punto, all'inizio della sua Dottrina dell'essenza, Hegel definisce questo concetto in tre modi; innanzitutto l'essenza è per lui l'essere che si media con sé negando se stesso, come abbiamo appena visto; ma l'essenza è il riferimento a se stesso in quanto riferimento all'altro, come posto e mediato; infine essa si definisce come l'essere immediato abbassato ad apparenza⁹²¹.

⁹²⁰ Hegel, "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830), §111.

⁹²¹ Ibidem, §112.

5.14 Settimo momento.

L'età adulta.

Il ritorno dell'empirismo, seconda posizione del pensiero, e le manifestazioni della donazione: memoria, storicità e scrittura della “Bildung”; analisi dell'inconscio; spirito e religione.

L'ontologia fenomenologica come analisi e ricomprensione ermeneutica dell'esistenza.

La scrittura è l'ontologia fenomenologica dell'esperienza estetica, storico-genetica, dialettica ed esistenziale della donazione mediante l'alienazione

§20

Analizzando l'infanzia, abbiamo visto che secondo Hegel il sensibile è “Ausser-Neben- Nacheinandersein”, cioè l'esteriorità spazio-temporale del mondo. Quest'esteriorità sarebbe opposta al pensiero, inteso come l'attività dell'interiorità del soggetto e dell'io, più precisamente come “Verstand” e rappresentazione⁹²². Ciò potrebbe essere in parte valido per la fase infantile della dipendenza relativa. Ma, *nella memoria dello scrittore, l'esteriorità delle sensazioni è piuttosto totalità invasiva, pervasiva, fusionale, analogamente alla fase infantile della dipendenza assoluta secondo Winnicott.*

In realtà, il sensibile è esteriorità spazio-temporale in ciò che è sperimentato, ma non in ciò ch'è dato in sè, che può essere totalità invasiva e fusionale. In particolare, il §20 di Hegel su “Ausser- Neben- Nacheinandersein” sensibile sembra suscettibile della critica seguente:

- “Aussen” : *la datità della sensazione non è esteriore, è piuttosto la forma e la consistenza dell'interiorità della sensibilità umana, e quindi della mia stessa sensibilità individuale; per Levinas, questa datità sarebbe esteriore proprio per definizione;*
- “Nach” : *la successione esprime la storicità progressiva e stratificantesi della coscienza dell'io, in base e a partire dalla memoria riflessiva espostasi all'alienazione, che ritorna a sè nel ricordo ; ed è proprio l'interiorità ontologica della storicità dell'esistente a fondare la temporalità del suo sviluppo;*
- “Neben” : *la sovrapposizione esprime la spazialità intenzionale e oggettiva della consistenza della coscienza dell'io, cioè la mediazione corporea della sua possibilità di entrare in relazione con l'oggettività del mondo.*

In forza di quanto detto, la sensazione non è esteriore, in particolare nella prima fase di Winnicott, quella della dipendenza assoluta; l'unità totale, fusionale e indifferenziata precede ogni differenziazione

- *nello spirito, in quanto esteriorità o distanza,*
- *e nel tempo, in quanto successione o durata.*

⁹²² L'interiorità del pensiero è il concetto che Hegel apprezza di più in Kant (cfr. §61).

Queste dimensioni sono percepibili – prima ancora che misurabili - solo rispetto alle distanze e alle assenze della madre, nella fase della “dipendenza relativa” di Winnicott.

§§ 23 e 24

Solo a questo punto l'io può accorgersi e realizzare che esso, in quanto soggetto esistente e pensante, riflette la vera natura dell'oggetto, e che diventa pensiero conscio delle essenze delle cose nei pensieri *oggettivi* solo in quanto il suo contenuto esclude e supera ogni particolarità soggettiva, per approfondirsi nella cosa e lasciarla agire in sè. E' questo il senso di quello che Hegel definisce kantianamente come “*objektives Denken*”.

Le esperienze dell'eros e della morte possono rigettare l'io esistente

- dalla Ragione totale, assoluta e possessiva della propria coscienza soggettiva
- al riconoscimento della donazione, dell'inconscio e del narcisismo arcaico proprio della totalità e dell'infinità,
- e infine al riconoscimento della propria autocoscienza in quanto ricerca delle ragioni filosofiche in Hegel, Freud e Heidegger.

Questo riconoscimento avviene

- mediante la fede, la psicoanalisi e la scrittura, quest'ultima concepita e vissuta non più come possessiva bensì come posseduta, come donatrice e come memoria,
- e infine mediante la riflessione dell'esperienza dell'inconscio, della coscienza e dell'esistenza.

§§37-38 cfr. infanzia, medie

Analizzando le fasi dell'infanzia, abbiamo cominciato a vedere i fondamenti della posizione empirista, che ora dev'essere ripresa analiticamente e sviluppata criticamente. *Per gli empiristi,*

- *la coscienza possiede solo nelle esperienze della percezione, dell'intuizione e del sentimento o della sensazione la sua presenza e quindi la certezza di sè;*
- *di conseguenza, è vero nel senso del "wahr-nehmen" - o piuttosto "è vero per noi", cioè è un contenuto veramente dato per me - solo ciò ch'è presente e contenuto nell'esperienza della percezione esterna e interna, dell'intuizione e del sentimento;*
- *dunque, affinché l'esperienza di un dato sia vera, io devo « vedere e vedermi, sentire e sapermi » presente in quest'esperienza e in ciò che so:*
- *secondo Hegel, "ciò ch'è vero, dev'essere nella realtà ed esservi per la percezione", cioè per l' "esse est percipi", e non dev'essere stato dedotto da altre fonti o aggiunto come un "dover essere" dal “Verstand” soggettivo o dalla riflessione del pensiero astratto, organi che secondo l'empirismo aggiungono in*

modo illegittimo; e *"ciò che l'uomo vuole ammettere nel suo sapere, deve esso stesso vederlo, cioè deve sapersi presente in esso"*;

- riassumendo, da un punto di vista negativo, non è vero nè dimostrabile ciò che è – ed è tale, cioè vero e dimostrabile – per il pensiero e per il “Verstand” astratto, ma è vero ciò che è nella (mia) percezione e per la (mia) percezione, e solo questo.

Per l'empirismo come per la metafisica, in particolare per quella di Aristotele,

- l'esperienza – soprattutto *l'esperienza sensibile* – offre alle rappresentazioni il loro contenuto;

- ma per la conoscenza empirica *"la coscienza possiede (solo) nella percezione la sua presenza e certezza"* rispetto a ciò che l'esperienza sensibile le ha dato o rappresentato; si pensi al “Selbstgefühl” e alla percezione di sè nelle età dell'infanzia e nel bambino, e alla riflessione fino agli undici anni;

- dunque solo ciò ch'è contenuto nella percezione ha significato e validità di legge, mentre ogni altro nesso o deduzione sarebbe un'aggiunta illegittima del pensiero astratto.

Ciò che è vero dev'essere per me, per la mia percezione (esse est percipi), e ogni sapere è un “saper-si”, cioè una forma di autocoscienza della propria presenza di conoscente, pensante e senziente. Ricordiamo che per Agostino ricordare è "ricordarsi di...", cioè la memoria è necessariamente e strutturalmente riflessiva.

Ma l' "esse est percipi", nel senso dell'intuizione o del sentimento, *implica due conseguenze fondamentali:*

a) io e la mia coscienza dobbiamo essere potenzialmente presenti – nel senso della “dynamis” aristotelica e della presenza originaria - nell'esperienza della percezione, dell'intuizione e del sentimento, o della sensazione come “Selbstgefühl” o percezione di sè nell'età dell'infanzia;

- dunque la mia autocoscienza deve potersi riflettere richiamando alla memoria nel senso agostiniano, cioè “ricordando-si” nella percezione;

b) eppure io e la mia coscienza non possiamo avere in queste esperienze la nostra certezza prima che la riflessività, la memoria, la storicità (e l'esistenza) abbiano formato e costituito l'autocoscienza;

- ora, l'autocoscienza è alla base – paradossalmente, circolarmente e retroattivamente – proprio della riflessione rispetto all'alienazione, della memoria rispetto alla storicità, e quindi dell'esistenza e della (sua) scrittura.

Si ricordi in questo contesto la critica di Heidegger al "für uns" della "Fenomenologia dello spirito" hegeliana, che abbiamo trattato analiticamente nella seconda parte di questa ricerca.

Dunque l'infante può sentir-si, ma non certo veder-si nel senso dello specchio di Lacan, nè tanto meno saper-si, perché altrimenti in principio sarebbe

l'autocoscienza, tesi incompatibile con tutto ciò che Winnicott definisce come dipendenza assoluta e relativa. In effetti, la dipendenza assoluta si definisce come l'unità totale, fusionale e indifferenziata che precede ogni differenziazione; e l'autocoscienza si costituisce e si definisce proprio come la relazione riflessiva, come il differenziarsi o il riflettersi delle differenze proprie dell'identità.

L'infante è suscettibile *in sè* dell'empirismo, cioè in un senso puramente potenziale, mentre si può e si deve essere empiristi *per sè*, cioè nel senso dell'atto che realizza questa potenzialità, a partire dall'età adulta dell'esistenza. Per questo Heidegger, rifacendosi all'intuizione eidetica delle essenze ideali secondo Husserl, definisce la percezione sensibile come il vero modo dell'apprensione dell'essere e della conoscenza intuitiva dei fenomeni a partire dalla loro origine⁹²³.

A questo punto, possiamo sostenere conclusivamente le tesi seguenti.

a) *La coscienza è presente nella sensibilità, nella percezione, nell'immaginazione e nell'intuizione – cioè in queste forme della rappresentazione – come pura possibilità di conoscenza, di riflessione e di pensabilità di sé;*

- l'unica sua « certezza » iniziale è la sua assenza e mancanza (oggettivamente reali), e il suo bisogno – impossibili e negati – di sapersi⁹²⁴, come nell'inizio della "philo-sophia" secondo Platone.

b) *Ben diversamente e al contrario, il sapersi presente dell'io nel sapere (certezza) implica il riflettersi della coscienza in cerca di autocoscienza ("che cosa so io, soprattutto di me?");*

- questa ricerca è presente all'uscita dall'infanzia nella fase dell'oggetto transizionale, durante l'età media e universitaria come riflessione totalizzante, e infine come riflessione esistenziale, la quale ha rischiato la morte e l'annientamento attraverso l'esperienza erotica; un giorno, la coscienza rifletterà sulla sua presenza dall'infanzia in poi, fino a dare luogo all'autocoscienza ed eventualmente alla scrittura;

- ma l'immediatezza, mediata dal « ritorno alle origini », cioè l'immediatezza (apparente) del « senno di poi », tenta di negare le mediazioni e le aggiunte; possiamo dire che il senno di poi mistifica la situazione effettiva, affermando arrogantemente come un dato di fatto che "Io ci sono sempre stato".

⁹²³ Heidegger, « Essere e tempo », §7 c): *Il concetto preliminare di fenomenologia.*

⁹²⁴ Si veda il modo in cui Hegel ha tematizzato i concetti di mancanza e di « energeia » (nel senso aristotelico) nella prefazione alla sua « Fenomenologia dello spirito » (op. cit.). Si vedano anche le considerazioni del pedopsichiatra Aldo Naouri sulla struttura negativa del rifiuto (A. Naouri, « Les Pères et les Mères », op. cit.)

c) *La scrittura,*

- *in quanto ritorno riflessivo (e quindi autocoscienza) della memoria ai ricordi del presente e del vissuto nelle esperienze della sensazione, percezione, intuizione e immaginazione,*

- *è fonte sia della metafisica dell'empirismo, sia della fenomenologia del riflettersi dell'autocoscienza - in quanto memoria - nella scrittura dei ricordi originari.*

Mentre l'infanzia comprende il "Selbstgefühl", la percezione di sé e la sensazione (inconscia) che « io sono il mondo », e tutti questi atti sono sorretti dalla ricezione della donazione, solo l'esperienza del negativo potrà costituire l'autocoscienza della ragione come riflessione, memoria e scrittura della "Bildung".

§40

L'io non è un'identità originaria e trascendentale (cioè data a priori), bensì è pura immediatezza data, che si costituisce venendo scoperta, mediata e negata, e passando da – e attraverso - sensazioni e percezioni alla presa di coscienza riflessiva, come abbiamo visto analizzando l'infanzia nel paragrafo 12. L'io si costituisce nel ritorno riflesso e riflessivo della memoria ai ricordi delle origini, e quindi nella scrittura della "Bildung"; si tratta della riflessione alienatasi della coscienza di sé, la quale si ricorda di sé nella memoria e riscrive la formazione del proprio io. Dunque neppure l'autocoscienza è un'unità trascendentale data, come sosteneva Kant (cfr. §42)⁹²⁵.

Questa concezione della memoria dell'autocoscienza, come fonte e organo dell'atto e della pratica della ri-scrittura della propria formazione, è compatibile e anzi supportata dall'analisi hegeliana del "Nacheinandersein" sensibile. In quanto successione, esso esprime la storicità progressiva e stratificantesi della coscienza dell'io, in base e a partire dalla memoria riflessiva espostasi all'alienazione, che ritorna a sé nel ricordo.

§42

Analizzando l'infanzia, abbiamo visto che la donazione di sensazioni rende possibile la percezione intenzionale di sé in opposizione agli altri, e quindi la

⁹²⁵ I. Kant, « Critica della ragion pura », op. cit. ; Logica trascendentale, I. *Analitica trascendentale*. Libro primo. *Analitica dei concetti*. Paragrafi 18-18 sul principio dell'unità sintetica originaria dell'appercezione trascendentale (o autocoscienza) come principio supremo di ogni uso dell'intelletto.

formazione del mio io intenzionale e l'appropriazione dell'imgo sui riflessa in altro (Lacan)⁹²⁶. Su questi processi si fondano

- l'io inteso come coscienza rappresentativa e intenzionale di contenuti oggettivi nello spazio-tempo;
- l'appercezione trascendentale o l'autocoscienza dell'io di Kant⁹²⁷ ;
- l'unificazione categoriale della molteplicità sensibile nell'identità della coscienza (*unum atque idem*), la quale è compresa e fondata nella riflessione totalizzante.

Ma la coscienza può anche diventare autocoscienza, prodotta da una riflessione esposti all'alienazione. Si tratta dell'io *in quanto donazione, che prende coscienza di sé nella memoria riflessiva in quanto ritorno alle origini e alla formazione del proprio io, o meglio della razionalità filosofica ed esistenziale del proprio sé. Gli elementi acquisiti al riguardo nel paragrafo precedente gettano nuova luce sui processi della presa di coscienza di sé, che saranno sviluppati nel paragrafo seguente.*

5.15 Una fenomenologia dell'inizio

All'inizio, sono solo qualcuno o qualcosa che (si) sente (immediatamente) il mondo, capace solo di subirlo passivamente :

- questo « *sentir-mi il mondo* » rende possibile che le strutture riflessive siano già date come presenti potenzialmente, cioè in potenza nel senso aristotelico ;
- *ciò che sono è un dato di fatto sentito e potenzialmente presente, e forse perfino sentito come tale, cioè come una possibilità presente, nel senso che ciò che sono è ciò che posso e devo diventare*; si pensi al « *Seinkönnen* » e alla comprensione progettuale di Heidegger, le cui dimensioni teologiche sono state analizzate nella seconda sezione della quarta parte.

Ciò che sono all'inizio contiene in modo inconscio, immediato, indeterminato e indefinito le possibilità della rimemorazione riflessiva nella scrittura. Esso contiene dunque tutta la fenomenologia in quanto esperienza storico-genetica, cioè in quanto esperienza della storia delle prese di coscienza di questo dato di fatto o di questa possibilità, sentito come potenzialmente presente, cioè come ciò che posso e devo diventare. Si tratta della possibilità data di diventare ciò che sono attuando le possibilità che mi sono date mediante l'esperienza storico-genetica, cioè appropriandomi di me stesso.

⁹²⁶ J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1937), in « *Scritti* », op. cit., vol. I.

⁹²⁷ I. Kant, « *Critica della ragion pura* », op. cit. ; *Logica trascendentale*, I. *Analitica trascendentale*. Libro primo. *Analitica dei concetti*. Paragrafi 18-18 sul principio dell'unità sintetica originaria dell'appercezione trascendentale (o autocoscienza) come principio supremo di ogni uso dell'intelletto.

L'inizio può essere o darsi in due modi:

- come il dato di fatto della realtà oggettiva delle cose, o del mondo inteso come l'insieme delle cose per la coscienza che lo usa; questo dato si attua nel mio oggettivarmi agendo nel mondo delle cose ;

- come il darsi e il divenire delle mediazioni e delle relazioni, della distanza e della memoria, cioè di tutto ciò che è la scrittura.

La scrittura si attua

- nell'intenzionalità riflessiva o riflessa della percezione di sé, cioè nell'autocoscienza e nell'interiorità del mio io (abbiamo ripreso questa forma nel paragrafo precedente),

- in rapporto all'essere del mondo, degli altri e del mondo degli altri, accogliendo-immaginando-riplasmando-ricreando il suo e il loro darsi, cioè la relazione reciproca.

Il mondo come presenzialità o "Vorhandenheit" si manifesta attraverso queste tappe :

- l'esperienza fenomenologica e genetica della storia delle prese di coscienza del « sentirmi subire immediatamente e passivamente il mondo »,

- e poi del dato di fatto sentito come un poter essere progettato, e quindi come la possibilità di sentirmi (e di) comprendere (progettualmente), e di diventare ciò che sono.

§55

Abbiamo visto al § 60 che il particolare dato, colto e sentito dall'individuo particolare, può essere l'Assoluto e può essere fonte dell'universalità del soggetto stesso. Per Hegel, il giudizio riflettente è intuitivo: dunque il particolare intuito viene pensato come universale dal punto di vista estetico. Solo l'arte permette di dedurre dall'universalità e dalla necessità proprie dell'identità astratta il particolare apparentemente accidentale.

Ora, il riflettersi della coscienza di sé nella memoria, che riscrive i ricordi della propria formazione, può mediare esteticamente ed esistenzialmente il nesso ontologico tra l'universale e il particolare, e quindi può effettivamente fondare il giudizio riflettente,

- perchè da una parte le esperienze angoscianti dell'alienazione nell'eros e del nulla annichilente nella (mia) morte mi sprofondano nella mia più profonda e irriducibile individualità di esistente singolo,

- ma d'altra parte, queste esperienze possono angosciarmi solo e proprio perchè sono universali, cioè universalmente angoscianti e annichilenti, perchè per ogni essere umano rappresentano l'insuperabile nulla al quale è impossibile esimersi e sfuggire, l'irriducibile e imprevedibile rischio che non ha niente a che fare con

la retorica - nevrotica e rassicurante ma ontologicamente falsa - del "rischio calcolato".

Abbiamo visto nella seconda parte che la logica delle assicurazioni e delle ambizioni della medicina genetica sono delle espressioni progettuali e programmatiche di questa mentalità nevrotica.

5.16 La scrittura è l'ontologia fenomenologica dell'esperienza dialettica, estetica, storico-genetica ed esistenziale della donazione ricreatrice, mediante l'esperienza dell'alienazione

Possiamo ormai sostenere le seguenti tesi a proposito della scrittura.

- *La scrittura è il riflettersi della coscienza di sé nella memoria, che può ricreare originariamente la formazione umana rispetto all'essere del mondo, degli altri e dell'altro.*

- *La scrittura è all'origine delle possibilità di ricomprensione dialettica ed esistenziale, nel senso che la formazione effettiva e la sua memorabilità riflessiva mediante la scrittura sono all'origine della possibilità di ricomprensione progettualmente l'esistenza gettata nel nulla.*

- *La scrittura è il riflettersi nella propria alterità e nella propria nullità, mediante la relazione con l'alterità degli altri e dell'essere del mondo: "L'écrit n'est qu'un long, interminable travail d'ascèse, une façon de se déprendre de soi en prenant sur soi; en devenant soi-même parce qu'on aura reconnu, mis au monde l'autre qu'on est toujours" (P. Ricoeur).*

La scrittura manifesta dunque una riflessività e un'alterità ben diverse rispetto al modo in cui Hegel e Heidegger hanno inteso questi concetti. In questo contesto, *la fenomenologia è strutturalmente un'estetica dell' "essere per la coscienza", la quale rende possibile un'ontologia dell'esperienza della donazione. Dunque la scrittura è l'ontologia fenomenologica dell'esperienza estetica della donazione, cioè del darsi dell'essere alla coscienza; l'essere si dà alla coscienza nell'esperienza storico-genetica del formarsi della coscienza, della riflessività dell'autocoscienza, dello spirito ecc., a partire dall'inconscio e mediante la memoria.*

I limiti ontologici della negazione determinata e della negatività riflessa in Hegel, e quelli della gettatezza indecidibile secondo Heidegger, aprono due prospettive: l'una riguarda lo statuto della fenomenologia, l'altra quello della scrittura.

a) La fenomenologia si manifesta come l'esperienza estetica e dialettica dell'alienazione dell'io soggettivo, nell'abbandono che riconosce i fenomeni come si danno, come si trascendono e come si manifestano.

b) La scrittura si manifesta come l'esperienza mnemonica della genesi del darsi delle facoltà e della storia del loro (e del nostro) formarsi, trasformarsi e

svilupparsi. Questa esperienza avviene mediante il riflettersi della coscienza di sé nella memoria che "si ricorda". La scrittura è dunque l'esperienza della ricomprensione storico-genetica, dialettica e progettuale di situazioni e vissuti dati o donati. In questo senso essa è la ricreazione "ab origine" della formazione del proprio "essere al mondo".

Ne risulta che la scrittura è il riflettersi della mia coscienza nel mio ricordo, o della coscienza di sé nella memoria di sé. Questo riflettersi mi permette di sperimentare

- la genesi del darsi e la storia del formarsi, del trasformarsi e dello svilupparsi delle mie facoltà (l'inconscio, la coscienza, la riflessione, l'autocoscienza...), mediante e attraverso l'alterità degli altri e del mondo,

- fino alla possibilità di riconoscere l'esistenza dello spirito mediante la stessa memoria storica, cioè fino a ritornare alla mia situazione attuale.

A queste condizioni e in questo contesto, la scrittura può essere ed è la ricreazione originaria dell'essere del mondo da parte dell'essere nel mondo. Essa plasma il mondo scoprendo la propria formazione, trasformandosi e situandosi, cioè esistendo (nel senso dell'"ex-sistere" e dell'"existentia". Di conseguenza, la (ri)comprensione storico-genetica, dialettica e progettuale della propria situazione è nel contempo la ri-creazione originaria ed essenziale del proprio essere nel mondo: qui il ritorno coincide con l'avanzare progressivo della tensione progettuale. Si dimostra così la tesi enunciata all'inizio della seconda sezione della quarta parte di questa ricerca, tesi che abbiamo vista esemplificata e incarnata nella scrittura dantesca.

A questo punto, possiamo avanzare un'ipotesi ontologica articolata in due punti, secondo la quale

1) da un punto di vista soggettivo, *la genesi-formazione-trasformazione-sviluppo delle strutture sottese a questa ricreazione e ricomprensione storica e progettuale di situazioni e di vissuti dati è dialettica nella sua consistenza essenziale; queste strutture, fondate sulla donazione, sono l'identità differenziale, l'(auto)intenzionalità riflessa, la negazione determinata e la riflessione totale, l'alienazione, il riconoscimento e la trasformazione;*

2) da un punto di vista oggettivo, *i fenomeni che si danno, che si trascendono e si manifestano alle mie facoltà, si danno dialetticamente nel senso trinitario, come abbiamo anticipato e ipotizzato nella quarta parte di questa ricerca;*

3) da un punto di vista storico, *la filosofia fenomenologica e ontologica hegeliana presuppone, anticipa e progetta l'inconscio freudiano, mentre l'analisi freudiana dei processi e dei dinamismi psichici manifesta una forte consistenza dialettica, analogamente alle facoltà soggettive.*

La scrittura è il luogo d'incontro tra la trascendenza dell'essere che si dà all'uomo e le forme della trascendenza umana, mediante le quali l'uomo

potrebbe accogliere l'essere in quanto Altro e "Sinnggebung". Queste forme sono:

- *la riflessività totalizzante dell'intenzionalità*, che procede dalla coscienza soggettiva, è limitata all'ente e dà luogo al mondo deiettivo delle rimozioni, cioè degli atti che il soggetto compie servendosi degli oggetti per rimuovere il suo proprio nulla; la conoscenza scientifica e logica, il dominio tecnico e il possesso economico, che permettono di gestire le persone come le cose, svolgono appunto questa funzione di rimozione, come abbiamo visto nella quarta parte, dedicata a un'ontologia dell'esistenza sociale;

- *l'alienazione*, che è tesa e sospesa tra a) il rischio dell'annientamento o della perdita di sé, della propria consistenza ontologica e identità, e – d'altra parte – b) la possibilità per l'autocoscienza scissa e alienata di divenire ragione esistenziale, riconoscendo in modo dialettico e progettuale che l'esistenza può perdersi ed essere annientata, ma può anche essere donata nel senso psichico, estetico o religioso :

- *la ragione esistenziale è appunto la ragione cosciente del fatto che, una volta alienata, la sua consistenza è sospesa al dono dell'essere; pertanto la ragione dell'esistenza si riconosce nel suo "essere per la morte".*

L'atto del riconoscimento è essenziale per distinguere la riflessività totalizzante dell'autocoscienza rispetto alla ragione consapevole della propria esistenza:

- *il riconoscimento riflessivo riduce l'altro a me stesso*, mi permette di diventare "il mio altro" e di pensare e credere che "l'altro sono io"; mediante l' "essere presso di sé in un altro" (Hegel), *il riconoscimento riflessivo totalizza la coscienza e contraddice l'alienazione stessa in modo intenzionale e dunque riduttivo;*

- *il riconoscimento dialettico e progettuale della donazione conduce la ragione alla consapevolezza della propria esistenza, cioè all'autentica coscienza di sé, che deve aver attraversato il riconoscimento della propria formazione, delle proprie trasformazioni e deformazioni, fino a riconoscersi nella propria finitezza, cioè nella propria mortalità: "Je suis un autre que moi",* abbiamo detto spesso parafrasando Rimbaud e Ricoeur.

La scrittura è l'atto che esprime e realizza il metodo dialettico e la fenomenologia come estetica dell'essere per la coscienza, che sola rende possibile e dunque fonda l'ontologia dell'esperienza della donazione. Solo l'esperienza della donazione può costituire l'esistenza, formando e plasmando l'uomo a riconoscerla per potersi riconoscere, come abbiamo visto a proposito della fenomenologia dell' "adonné" di Marion⁹²⁸. Solo a queste condizioni e a questo punto l'uomo può seguire l'invito agostiniano a divenire ciò che riceve, cioè quel dono che gli rivela ciò che egli è nella sua essenza mediante ciò che gli è dato e che gli si manifesta. Il dono gli rivela "se stesso come un altro", cioè il suo io essenzialmente altro: "Je suis un autre que moi".

Pertanto la scrittura è fenomenologia perchè è l'esperienza estetica e dialettica dell'alienazione,

- che si ritrova di fronte alla morte e all'angoscia della perdita di sé o del nulla del proprio mondo,
- che riconosce la donazione dei fenomeni – o meglio dell'essere agli esseri - come costitutiva del loro essere e della loro possibilità di sussistere e di persistere,
- e che riconosce questa donazione come costitutiva e formativa della mia coscienza di me e della mia propria esistenza.

Si noti che Hegel e Heidegger hanno dato una definizione ontologica rispettivamente della propria coscienza ed esistenza, ma senza giungere a pensare la relazione originaria e fondatrice della tensione tra l'alienazione e la donazione rispetto alle due facoltà essenziali dell'uomo. Abbiamo visto nella quarta parte della nostra ricerca che questa relazione è nel contempo trascendente nel senso teologico e trascendentale nel senso kantiano.

Nelle sue dimensioni e funzioni estetiche, analitiche e teologiche, la scrittura esercita l'essere per la morte, cioè la decisione anticipatrice che da ascolto alla coscienza e riconosce la propria nullità fondamentale e abissale (Abgrund), cioè la nullità dell'essere della propria esistenza che definisce proprio la nostra essenza. *Essendo per la morte, la scrittura può fondare l'ontologia fenomenologica dell'esperienza estetica della donazione, la quale forma l'esistenza che può riconoscerla. L'esistenza umana si riconosce proprio nella donazione che riceve come nella sua essenza:*

- la donazione è contemporaneamente e infinitamente altra dal sé dell'esistenza, eppure costitutiva di quel sé;
- la donazione costituisce l'essenza che l'uomo deve e non può che ricevere, perchè egli deve ancora "divenir-la", cioè perchè egli deve ancora (poter) divenire tutto ciò che può essere;

⁹²⁸ J.-L. Marion, « Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione », op. cit. ; cfr. in particolare il Libro V, § 26 *Riceversi da ciò che si dà* (pagg. 320-330) e § 28 *La chiamata e il responsorio* (pagg. 346-360).

- d'altra parte, l'uomo può essere e deve divenire tutto ciò che deve ricevere: il suo essere, secondo la tesi paradossale di Agostino discussa nella quarta parte della ricerca, alla fine della seconda sezione.

La scrittura estetica, analitica e teologica, in quanto ontologia fenomenologica, esiste e insiste come situata tra la memoria dell' "essere stata gettata" dell'esistenza e la sua possibilità di essere progettata, e quindi di riaprire al « perchè », cioè al suo senso :

a) *la scrittura è l'esperienza estetica dell'essere per la morte in quanto alienazione*, che significa la perdita della riflessione intenzionale e totalizzante e l'esposizione alla morte annichilente, nel senso del rischio dell'annientamento;

b) *la scrittura è il riconoscimento – al di là delle mediazioni - della presenza della donazione psichica (nel senso di Winnicott) o della donazione trascendente di sé (nel senso della rivelazione e dell'incarnazione), la quale mi ricrea "ab origine" ;* sorge ovviamente la questione se tra la psichicità dell'inconscio e la trascendenza della donazione l'alternativa sia dell'ordine del « vel » o dell'« aut », cioè se l'una delle dimensioni integri o escluda l'altra ;

c) *la scrittura è la memoria storica e genetica del proprio essere stata gettata – dell'esistenza umana e quindi della sua scrittura – nell'alterità di sé, del mondo e delle proprie facoltà ;* la memoria fonda la possibilità della ricomprensione progettuale dell'esistenza ;

d) *la scrittura è il riconoscimento dialettico della donazione, cioè del darsi e dell'apparire « via negationis » dei fenomeni dell'essere alla coscienza della propria esistenza*, generata o originata e attuata proprio da questa donazione; in questo senso, possiamo definire *la scrittura come una fenomenologia genetica della formazione dialettica della coscienza di sé;*

e) *la scrittura è la ricomprensione non solo dialettica, ma anche ermeneutica e progettuale della situazione e dei dati vissuti dall'esistenza*, cioè del mio « essere me stesso » al mondo attraverso l'alterità del mondo degli altri ; in questo senso, la comprensione e la scrittura poetiche possono essere descritte come *la ricreazione dell'essere del mondo da parte dell'uomo in quanto "essere al mondo e nel mondo"*.

Ora, la scrittura supera la propria presenza soggettiva

- non solo annientandola nell'alienazione (a),

- ma anche e soprattutto nella memoria, che sta a guardare il darsi e il formarsi della propria coscienza (c,d), sospesa tra l'inconscio e la scientificità dialettica, come abbiamo già mostrato a proposito della « Fenomenologia dello spirito » hegeliana.

Possiamo dunque sostenere i punti seguenti sulla scrittura estetica e poetica in quanto essere per la morte.

- *La scrittura ricrea originariamente l'essere del mondo e dell'uomo "ex nihilo", perchè riconosce quella donazione della quale essa stessa non è che una*

manifestazione o espressione; proprio perchè la scrittura è la forma riflessa e autocosciente della donazione ontologica, proprio per questo essa è il luogo del riconoscimento della manifestazione della donazione.

- *La scrittura si manifesta come il metodo dialettico di una fenomenologia estetica capace di fondare l'esperienza della donazione: la scrittura "è" – nel senso più forte e strutturale – il metodo e la fenomenologia.*

- *La scrittura è l'ontologia fenomenologica dell'esperienza dialettica, estetica, storico-genetica ed esistenziale della donazione ricreatrice, mediante l'esperienza dialettica dell'alienazione.*

- *In quanto tale, la scrittura può fondare la logica della riflessione intenzionale e totalizzante, cioè della conoscenza in generale prima ancora che della conoscenza scientifica ; la dimostrazione di questa tesi è essenzialmente quella che Heidegger dà al riguardo in « Che cos'è metafisica ? »⁹²⁹ In forza di quanto detto, la suddetta logica risulta come una dimensione ontologicamente derivata dalla scrittura e inscritta in essa come una possibilità difettiva, almeno da un punto di vista ontologico. Ciò significa che per l'ontologia fenomenologica la scienza galileiana e newtoniana, e dunque le sue applicazioni tecniche e tecnologiche, non sono "il" sapere fondamentale; sono piuttosto una forma di sapere ontologicamente derivato e fondato "via negationis".*

5.17 Le forme della manifestazione della donazione nella scrittura della storia umana.

Incarnazione della trascendenza e ricreazione; idealismo e marxismo; analitica terapeutica ed esistenziale

Possiamo ora descrivere sinotticamente le forme della manifestazione della donazione nella scrittura della storia. Esse risulteranno ulteriormente dimostrate dalle acquisizioni ontologiche e teologiche raggiunte fin qui nella quinta parte di questa ricerca.

Per quanto riguarda *la fede che riconosce l'incarnazione*:

- l'infinito vive e realizza la verità della sua essenza incarnandosi, cioè diventando ogni essere umano, per poter "comprendere" l'umanità e per poterla amare dell'amore che Egli è;

- Dio diventa ciò ch'Egli è solo incarnandosi in tutti, eternamente e ovunque;

- la relazione teologica tra la creazione e l'incarnazione può essere pensata come una « ri-creazione » dell'umanità, mediante il superamento della morte nell'amore in quanto dono creatore e ri-creatore di sé, cioè della consistenza, dell'essenza e dell'identità dell'essere umano e dell'umanità; l'amore è stato

⁹²⁹ M. Heidegger, « Che cos'è metafisica ? », op. cit.

dono creatore « ex nihilo » del mondo, ed è ri-creatore della vita eterna perchè supera la morte nella risurrezione redentrice ;

- rispetto al metodo della comprensione, l'incarnazione è la forma più originaria e fondatrice dell'alienazione di sé.

Le analisi effettuate nella quarta e nella quinta parte ci consentono di sostenere queste tesi fondamentali :

- *la trascendenza s'incarna nella donazione ricreatrice dell'amore ;*

- *e la donazione d'essere s'incarna manifestandosi nella scrittura ;*

- *per questo la scrittura è l'ontologia fenomenologica delle seguenti esperienze dialettiche e storico-genetiche, esistenziali e teologiche: l'alienazione, la formazione e la trasformazione ;*

- *queste esperienze si compiono nella ricreazione dell'essere umano mediante la donazione : in questi termini possiamo comprendere teologicamente e fenomenologicamente l'azione della grazia, e forse la possibilità della conversione in quanto « metanoia » ; poichè Dio è amore, il suo darsi è l'unità vivente, distinta e differenziantesi dell'essere e dell'amare ; in questo modo abbiamo tentato di concepire le relazioni viventi delle persone della Trinità ;*

- *se intendiamo e comprendiamo in questo senso la scrittura, possiamo considerarla come l'origine fondatrice di ogni forma di sapere umano.*

L'idealismo riconosce la trascendenza dell'essere rispetto agli enti. Esso si oppone all'empirismo, all'immanentismo e al materialismo, i quali riducono l'essere a un riflesso immanente degli oggetti utilizzabili, e si realizzano necessariamente nel sistema economico capitalista. Abbiamo visto che questo sistema trasforma ed eleva velatamente i mezzi economici a fini esistenziali, e riduce l'essere del mondo a un mercato globale, l'essere umano allo statuto di produttore-consumatore-possessore, e il senso di essere e di vivere al desiderio di possedere un potere.

Il marxismo smaschera la trasformazione capitalista dei mezzi economici in fini esistenziali, teorizzando una reazione che rovesci e trasformi il determinismo delle condizioni materiali dell'esistenza sociale nel senso dell'idealità. Nella sua componente idealista, il marxismo progetta il "Sein" nel senso del "Sollen".

A differenza di quanto H. Arendt sostiene ne « *Le origini del totalitarismo* »⁹³⁰, l'esperienza dialettica – in particolare quella propria della « Fenomenologia dello spirito » hegeliana – è reale e non apparente. Essa è originata dal darsi dell'essere reale all'esperienza umana, e non dalla « logica di un'idea », formula che secondo Arendt definisce esaustivamente ogni vera ideologia. Dunque *l'ontologia hegeliana non è una deduzione puramente formale e astratta dall'esperienza della realtà ; essa è uno sviluppo riflessivo e reale delle idee, fondato cioè sulle articolazioni della realtà. Le tesi che abbiamo sostenuto al*

⁹³⁰ H. Arendt, « *Le origini del totalitarismo* », op. cit.

riguardo al termine della terza parte e sulla scorta della filosofia sociale di Honneth risultano così ulteriormente dimostrate.

La terapia psicoanalitica riscopre e recupera, ricomprende e rielabora le dimensioni biologiche e normative dell'inconscio, mediante l'interpretazione simbolica dei sogni. Il fine di questo processo ermeneutica, analizzato nella quarta parte, è che l'« io » si liberi del suo inconscio pulsionale e sociale riappropriandosene, cioè riaffermando il suo dominio sull'inconscio nei limiti culturali della civiltà. Analizzando l'esistenza sociale e le strategie psicoanalitiche della sua comprensione, abbiamo visto che le acquisizioni e i compiti della civiltà non sono mai definitivi, cioè non sono mai descritti definitivamente. Nel paragrafo 4.27 di questa ricerca, dedicato alle nuove frontiere sociali della psicoanalisi, ci siamo proposti di dimostrarlo in modo estremamente concreto.

L'ontologia di Heidegger, nella quale l'esistenza si riconosce, può essere compresa come una manifestazione della scrittura filosofica e riflessiva in quanto ricreazione originaria e fondamentale dell'essere del mondo "ex nihilo"; possiamo considerarla tale in un senso analogo ma naturalmente distinto rispetto alla scrittura di Dante.

5.18 La scrittura come ontologia fenomenologica dell'esperienza della donazione mediante la memoria, il progetto e la ricreazione dell'alterità dell'essere del mondo da parte dell'essere nel mondo

La scrittura è l'autocoscienza della propria esistenza,

- che riconosce l'immanenza riflessa della trascendenza intenzionale, e in questo modo supera nella forma dell'interiorità la logica della riflessione intenzionale e totalizzante,
- che si aliena da sé e sperimenta l'alterità della morte e l'essere per la morte stessa,
- che riconosce dialetticamente la donazione del senso e dell'essere « dei » e « ai » fenomeni, in rapporto all'esperienza della gettatezza effettiva e della mortalità dell'esistenza.

Il compito ontologico e quindi estetico della scrittura incomincia con lo stare a guardare stupefatta l'essere al suo sorgere. Di conseguenza, la scrittura mostra che pensare non significa ridurre qualcosa alla sua struttura intelligibile e concettuale già pensata. Pensare significa piuttosto "lasciare" che qualcosa sia nella sua situazione, secondo l'espressione del suo linguaggio; pensare significa mollare la presa del "begreifen", per lasciare che qualcosa sia e stia nella sua situazione (il secondo Heidegger mutua al riguardo dal buddhismo zen il

concetto di « *Gelassenheit* »⁹³¹), che esprima il suo essere vivente e il suo linguaggio, senza essere modificata dal concetto. La scrittura condivide questo compito con la filosofia, con la teologia e con le psicologie, nel senso più esteso del termine, che lo svolgono ciascuna a suo modo e nei suoi ambiti.

La scrittura e la dialettica, la fenomenologia estetica e l'ontologia della donazione sono solo atti e dimensioni, che esprimono tutti la compresenza simultanea

- dell'alienazione e del puro stare a guardare,
- del riconoscimento in sé dell'Altro e del Suo donarsi, cioè del fatto che « io è un Altro che me stesso »,
- del « donare Sé » e del riconoscimento dialettico della donazione rispetto alla gettatezza mortale dell'esistenza.

A queste condizioni, la "*Gelassenheit*" umana e la "*kenosis*" – in quanto donazione rivelata o psichica – possono trascendere se stesse per incontrare l'altro, per donarsi e incarnarsi in se stesse in questi modi :

a) la « *Gelassenheit* » umana si esprime nel negarsi, nell'abbandonarsi – cioè nell'abbandonare il proprio Io (riconoscendolo) come un altro che se stesso –, nell'alienarsi e nel trasformarsi,

b) mediante e attraverso l'essere per la morte, la memoria storico-genetica dell'alterità originaria, il riconoscimento dialettico della donazione e la ricomprensione progettuale dei dati e delle situazioni,

c) la « *kenosis* » si esprime e si manifesta all'uomo in quanto donazione di essere rivelato alla gettatezza mortale della mia esistenza, cioè in quanto rivelazione che mi ricrea⁹³² ; essa può manifestarsi come donazione psichica degli altri e dell'essere del mondo, che mi si presentano come alterità ; infine essa può manifestarsi come donazione di me stesso all'altro, nel senso della ricomprensione progettuale e della rielaborazione con l'altro delle situazioni vissute e subite; questo può avvenire nella relazione amorosa o terapeutica.

E' ora necessario riprendere le tre principali concezioni funzionali della scrittura elaborate fin qui, al fine di poter sintetizzare una descrizione analitica esaustiva di questo soggetto.

- Innanzitutto abbiamo visto che la scrittura è memoria genetica e storica del formarsi, del trasformarsi e dello svilupparsi delle mie facoltà (la sensazione, la percezione, l'immaginazione, la rappresentazione, il pensiero, l'esistenza e la scrittura), quasi fossero delle forme chiamate a confrontarsi coi contenuti dell'alterità degli altri e del mondo.

- La scrittura sarebbe dunque l'esperienza fenomenologica ed estetica delle facoltà o componenti dialettiche che hanno formato l'uomo, la storia della sua

⁹³¹ M. Heidegger, « *Gelassenheit* » (conferenza del 1955), op. cit.

⁹³² Questo termine significa letteralmente l'atto dello svuotarsi e ha un uso soprattutto cristologico. S. Paolo scrive che « Cristo spogliò se stesso » (Lettera ai Filippesi, 2, 7).

presa di coscienza individuale attraverso la storia sociale del suo mondo ; mediante quest'esperienza e questa storia, l'uomo riconosce se stesso dialetticamente, perché si riconosce attraverso l'alterità del mondo (e) degli altri.

- In quanto esperienza fenomenologica, estetica e dialettica, la scrittura è il riflettersi della coscienza di sé nella memoria genetica e storica di ciò che mi è stato dato per formare, per trasformare e sviluppare le mie facoltà, cioè il mio sentire, esistere e sapere, affinché io riconosca dialetticamente e ricomprenda progettualmente il mio essere al mondo attraverso l'alterità del mondo degli altri.

In questi termini la fenomenologia estetica sembra potere fondare quella che Heidegger definiva in « Essere e tempo » come “l'analitica dell'esistenza del « Dasein »”.

Possiamo ormai procedere alla sintesi di una concezione analitica definitiva della scrittura :

- in quanto ontologia fenomenologica dell'esperienza estetica, dialettica e storico-genetica della donazione mediante l'alienazione,*
- la scrittura è il riflettersi della coscienza di sé nella memoria genetica e storica - cioè nel "ricordarsi" (sich er-innern, introiettarsi, interiorizzarsi in sé)*
- di ciò che mi è stato dato per formare, trasformare e sviluppare le mie facoltà (la sensazione, la percezione, l'immaginazione, la rappresentazione, il pensiero, l'esistenza e la scrittura), cioè il mio sentire ed essere al mondo, il mio esistere e sapere,*
- affinché io possa riconoscere dialetticamente e ricomprendere progettualmente il mio essere (me stesso) al mondo attraverso l'alterità dell'essere del mondo, soprattutto del mondo degli altri ;*
- la comprensione e la scrittura poetiche coincidono dunque con la ricreazione dell'essere del mondo da parte dell'essere al mondo che ogni uomo è ;*
- di conseguenza, l'analitica dell'esistenza umana diventa possibile solo in quanto fenomenologia estetica.*

Ne risulta una concezione fenomenologica, storico-genetica, dialettica e progettuale della memoria delle stratificazioni che hanno formato la storia umana. Questa concezione della memoria confuta l'identità biologica immediata, per fondare sulla storicità la temporalità dell'essere umano, come Heidegger comprenderà alla fine di "Essere e tempo", dopo che tutta la prima parte dell'opera è stata dedicata a dimostrare esattamente l'opposto, cioè che la temporalità sarebbe il senso ontologico ed esistenziale del « Dasein » in quanto cura (Sorge).

In quanto attività genetica e storica, riflessiva e trascendente, retroattiva e ricreativa portante della scrittura e del pensiero, la memoria attua la tensione dialettica tra l'origine, la formazione e lo sviluppo storico; queste dimensioni

sono distinte, ma compresenti e reciprocamente vitali l'una per l'altra, come il bocciolo, il fiore e il frutto nella metafora botanica che Hegel utilizza nella Prefazione alla sua "Fenomenologia dello spirito" per esemplificare organicamente la sua concezione della vita dialettica dell'essere e del pensare. *La tensione dialettica della memoria rende possibile l'esistenza e l'insistenza della scrittura sul « perchè ? » dell'essere e quindi sulla ri-creazione del mondo*, come abbiamo ampiamente mostrato⁹³³.

Abbiamo mostrato in nota nel paragrafo 5.1 che Gioacchino da Fiore, Vico, Herder, Hegel, Marx e Jung hanno sviluppato in modi diversi l'idea della corrispondenza tra l'ontogenesi e la filogenesi, cioè il parallelismo filosofico delle tre dimensioni della storia:

- la storia dell'individuo e delle facoltà che formano la sua storia,
- la storia dell'umanità e le tappe evolutive del suo spirito
- la storia della salvezza, secondo le tappe trinitarie della creazione, dell'incarnazione e della resurrezione ricreatrice.

La "Fenomenologia dello spirito", esito supremo della prima fase del pensiero di Hegel, può essere considerata come la genesi della fenomenologia, del suo metodo dialettico e delle sue dimensioni psichiche, storiche, o meglio teoreticamente umane.

§60

Abbiamo visto che *per Hegel il singolo porta nell'interiorità della sua stessa soggettività il contrasto, la contraddizione e il conflitto con l'universalità oggettiva della "prosa del mondo"*⁹³⁴. Abbiamo già espresso le nostre riserve su questa teoria, fondatrice non solo della cultura romantica ma anche di una certa estetica marxista, come ad esempio quella di Lukacs. In realtà, Hegel può elaborare in questi termini la dialettica della negatività contraddittoria tra il singolo vivente e la vita universale per due motivi:

- *perchè ignora l'essenza e la consistenza contemporaneamente individuale e universale, in quanto esistenziale, delle esperienze angoscienti dell'alienazione nell'eros e del nulla annichilente nella (mia) morte, come abbiamo appena mostrato nel §55*

- *perchè considera l'esperienza della morte superabile come le altre forme del negativo e del dolore, mediante la riflessività della negatività e dell'autocoscienza, capaci di pensare concettualmente la trascendenza nei termini dialettici dell' "Aufhebung".*

⁹³³ Platone pensava la filosofia, il "phileîn ten sophian", come la presenza di una traccia, che è la mancanza e il bisogno di una risposta assente, la necessità di cercarla e la possibilità di trovarla, o di riconoscere i propri limiti rispetto a quella ricerca di verità. Proprio come la filosofia, la scrittura esercita la ricerca di quella traccia d'essere nel senso del suo essere donata, mascherata, falsificata, ritrovata e rivelata.

⁹³⁴ Cfr. il paragrafo 396 dell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830).

Abbiamo discusso questa tesi hegeliana nelle prime due parti della ricerca e abbiamo dimostrato

- che *in realtà la morte trascende irriducibilmente le possibilità riflessive dell'autocoscienza e dell' "Aufhebung"*

- *perché la morte può annientare ogni forma di finitezza dell'essere e degli esseri, e quindi ogni speranza che essi possono dare a se stessi nei termini di "Aufhebung", razionalizzante o rassicurante che essa sia.*

Ora, la presenza di queste esperienze come esistenzialmente universale e insuperabile, cioè come irriducibile e imprevedibile per ogni essere umano, dimostra

- *che il desiderio romantico, erotico e fusionale dell'infinito e dell'illimitato finisce per la conoscenza umana nella possibilità reale della morte*

- *che il conflitto romantico tra l'individuo e il mondo si radica in un conflitto ben più profondo e strutturale: la "negatio sui", cioè l'alterità e l'estraneità, la differenza e quindi la contraddittorietà del mio io rispetto a se stesso e alla propria consistenza, prima ancora che rispetto alla propria identità;*

- Freud riconosce a Schopenhauer la paternità dell'intuizione dell'estraneità dell'individuo a se stesso come ben più fondamentale rispetto al suo conflitto col mondo degli altri e delle norme; ne abbiamo accennato all'inizio della trattazione di Dante; potremmo dire che anche in fondo a Shakespeare, a Goethe e a Novalis si "ri-trova" l'analisi freudiana dell'inconscio.

Una conferma ulteriore di questa tesi è nella comprensione dell'infinità. Per Hegel l'infinità è non solo nell'irriducibilità della storia della vita del singolo individuo all'universalità della vita, al mondo e agli altri, ma anche nell'irriducibilità di quest'ultima al mio io narcisista. Dunque la contraddittorietà e l'impossibilità dell'amore è primaria rispetto al conflitto con l'oggettività del mondo.

L'infinità consiste nell'irriducibilità della donazione della storia del singolo individuo al mondo e agli altri. Questa irriducibilità della donazione storica e individuale trascende la singolarità dell'individuo nell'universalità. Esiste dunque una corrispondenza tra l'ontogenesi e la filogenesi, tra la mia storicità esistenziale e la "Weltgeschichte", ciò che Hegel chiamava "Weltgeist"⁹³⁵. Viene così confermata la tesi che abbiamo sviluppato alla fine del paragrafo precedente.

⁹³⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, « Lineamenti di filosofia del diritto » (1821, op. cit.) e « Lezioni sulla filosofia della storia » (1837, op. cit.)

5.19 Agostino, Hegel e Heidegger. Io sono gettato a esistere comprendendo il “che cosa” e “diventando il perchè” della mia situazione e condizione

Le nuove acquisizioni emerse ci permettono di sostenere che l'interpretazione hegeliana del mistero dell'incarnazione di Cristo mediante la dialettica dell'infinito e del finito si rivela ben più pertinente e necessitante rispetto alla sua deduzione della presenza dell'infinito nella vita del singolo. Abbiamo visto nella quarta parte di questa ricerca che secondo Hegel la verità dell'infinito consiste nel suo essere ogni cosa, perchè "il vero è l'intero" (das Wahre ist das Ganze). Per lui, l'infinità assoluta e eterna dello spirito può compiere la sua essenza solo vivendo e comprendendo tutte le forme della finitezza della carne: le loro relazioni e la loro relatività, la mortalità delle storie nel tempo, della carne nel corpo e della natura nella materia. Dunque l'infinito diventa se stesso solo incarnandosi in tutto e in tutti gli esseri finiti. Diventare tutto per realizzarsi in ogni essere è una categoria che esprime il tentativo umano di comprendere non solo il mistero cristiano dell'incarnazione, ma anche il panteismo più o meno immanentista e non necessariamente monoteista; si pensi all' "uno e tutto" ("en kai pan") di Spinoza e alle incarnazioni antropomorfe o zoomorfe della trimurti induista.

L'interpretazione hegeliana del mistero dell'incarnazione di Cristo mediante la dialettica dell'infinito e del finito può rappresentare l'anello di congiunzione tra la prospettiva agostiniana e quella heideggeriana.

- Da una parte il principio agostiniano "*Diventate ciò che ricevete. Ricevete ciò che voi stessi siete*" (cioè il corpo di Cristo) supera l'intenzionalità della coscienza riconoscendone la chiusura riflessiva o narcisista. Esso apre alla trascendenza, mediante l'alienazione e l'abbandono del proprio sè ad accogliere la possibilità della donazione, cioè l'Essere, gli esseri e le alterità che si offrono.

- Questa struttura iscrive la conoscenza umana nel punto d'incontro tra due forme di trascendenza: non solo e non tanto l'intenzionalità e la sua paradossale riflessività, ma soprattutto la donazione dell'essere e l'alienazione, mediante la quale l'essere umano si abbandona per accogliere l'essere infinito.

- D'altra parte troviamo la tesi fondamentale che Heidegger esprime nel nono paragrafo de "Essere e tempo", riprendendo il motto agostiniano e il "*werden zu sich*" hegeliano: *l'esistenza è un poter-essere e un dover "diventare ciò e chi si è"*, è un "aver-da-essere (zu-sein) ciò che si può essere". "*Io devo diventare ciò che posso essere e chi posso essere*" a livello vocazionale, in quanto sono stato gettato e situato a esserlo dalla mia storia, la quale ora mi chiama a decidere, cioè a "decider-mi".

- Dato che io porto in me le mie possibilità di essere me stesso, posso comprendere il mio essere come un poter-essere e come un poter progettare la mia esistenza; oppure posso ridurre questo mio essere a un soggetto tra gli altri oggetti del mondo.

- Dunque secondo Heidegger la mia coscienza mi chiama a riconoscere ciò e chi io sono: sono la mia esistenza, che si ritrova gettata a progettare la sua gettatezza, a comprendere il suo essere come un poter essere, e infine a realizzare le sue possibilità mediante una decisione nel senso del divenire. Esistere significa dunque divenire chi si é.

- Io sono gettato a esistere comprendendo il “che cosa” e non solo il “fatto che”, e quindi progettando e “diventando il *perchè*”, cioè la vocazione (Beruf) e il senso (Sinngebung) del mio essere-gettato (Geworfenheit). Questa descrizione della tensione progettuale dell'esistenza e della situazione radicante della propria storicità e potenzialità evidenzia le immense risorse dell'ontologia di Heidegger, ma anche i suoi limiti. Questi limiti sono strutturalmente insuperabili senza il riconoscimento che si abbandona al darsi della trascendenza nell'incarnazione.

5.20 Metodo dialettico ed esperienza dell'alienazione: la fenomenologia come dialettica ed estetica

Già all'inizio di « Essere e tempo » Heidegger nega, o piuttosto rimuove la pertinenza della psicoanalisi rispetto alle possibilità e ai limiti della comprensione ontologica del “perché”, cioè del senso dell'esistente. Abbiamo visto che la scrittura può ricomprendere ontologicamente la fatticità dell'origine e accogliere la donazione, compiendo l'esperienza storico-genetica della formazione della coscienza e della riflessione a partire dall'inconscio. Questa esperienza avviene mediante la memoria e la progettualità, l'alienazione e l'alterità ; ma queste esperienze e questa ricomprensione richiedono di distinguere l'incoscienza o l'ignoranza dell'origine effettiva rispetto alla nullità originaria dell'abisso, che richiede una dimostrazione ontologica.

Abbiamo mostrato nella quarta parte che la differenza ontologica e la metodologia della defettività heideggeriane sono fondate circolarmente sulla trascendenza dell'ente nel nulla, perchè il fondamento di questa trascendenza è a sua volta l'identità differenziale della totalità. In realtà, la vera struttura originaria è proprio la trascendenza – non certo nel senso strettamente heideggeriano-, che comprende l'identità e l'intenzionalità in quanto differenziazione, la riflessione come chiusura totalizzante e l'alienazione come riapertura alla donazione. Il problema della circolarità tra l'unità estatica e l'identità differenziale costringe il metodo di Heidegger a superare la cosa stessa nel presupposto che la trascende, e quindi a “pensare qualcosa d'altro”, anzichè tematizzare la trascendenza della donazione. Questa circolarità risulta metodologicamente riduttiva, perchè limita la possibilità dell'interrogazione e della comprensione al “fatto (presupposto) che” l'Esserci è stato gettato, mentre il “perchè” – cioè l'origine, l'essenza e il senso dell'esistenza dell'Esserci - continua a trascendere il metodo della domanda.

Il metodo heideggeriano della differenza ontologica è dualista e insufficiente a costituire un'ontologia capace di comprendere senza presupporre in modo circolare e incosciente. Al contrario il metodo dialettico hegeliano dell'alienazione, quale si manifesta soprattutto nell'esperienza riflessiva della memoria, si è mostrato in grado costituire una fenomenologia

- in quanto ontologia dell'esperienza estetica della donazione, cioè del darsi dell'essere alla coscienza

- a partire dalla percezione sensibile e inconscia dei fenomeni dati originariamente, fino alla riflessione.

L'esperienza alienante e riflessiva della memoria è ciò che permette alla scrittura di ricomprendere ontologicamente la fatticità dell'origine, compiendo l'esperienza storico-genetica della formazione dell'inconscio e delle facoltà della coscienza, fino a manifestare le possibilità originarie e indecidibili dell'esistenza di ciascuno, cioè il suo "perché" e il suo senso.

Il metodo hegeliano della negazione determinata si è dimostrato incompatibile rispetto all'esperienza alienante dell'alterità e della nullità dell'essere, dell'esistenza e della morte. Ma il metodo dialettico dell'esperienza dell'alienazione può lasciare che l'essere si dia e si manifesti come fenomeno alle esperienze estetica, storico-genetica, esistenziale e religiosa, che l'ontologia può compiere proprio in quanto fenomenologia. Questo metodo può salvaguardare l'origine immediata del fenomeno dell'essere, comprendendo il suo divenire, il suo fine e la sua destinazione mediante la memoria della sua formazione; tutto questo corrisponde a una donazione di senso (Sinngebung). Il metodo dialettico permette alle trascendenze (l'identità differenziantesi, l'intenzionalità e la riflessione) e alle tensioni esistenziali (l'autocoscienza e l'alienazione, l'esistenza e l'annientamento) di sperimentare il darsi dell'essere, lasciando che esso si manifesti "in" e "mediante" le tensioni di queste stesse trascendenze.

L'attitudine contemplativa e l'attitudine pratica, inconsce e irriflesse nel bambino, possono emergere in modo riflesso solo a partire dall'età dell'adolescenza, in seguito alle esperienze del negativo e della storia. In queste esperienze l'alienazione supera l'intenzionalità, e quindi la pretesa e la tentazione della filosofia in quanto pensiero logico e riflessione totalizzante dell'essere. Queste pretese vengono superate

- nella tensione, propria della riflessività alienatasi dell'esistenza e dell'autocoscienza della ragione (Bildung), di fronte al nulla del mondo e al rischio della perdita di sé,

- grazie alla donazione, che trascende la negatività originaria nei modi dell'arte, della fede e dell'impegno nella società civile.

Fermo restando che la coscienza e il "Verstand" possono continuare a reificare la morte e ad alimentare la deiezione (Verfallenheit) nell'economia capitalista e mediante la tecnica.

§65

Abbiamo visto che l'immediatezza non è il principio originario assoluto, bensì il cominciamento iniziale dato come “dynamis”, attuantesi mediante il divenire della sua storia e mediante la memoria riflessiva dell'autocoscienza, la quale esprime la scrittura che ritorna alle origini. Questa consapevolezza è ciò che permette di riconoscere che la felicità immediata dell'aderenza a sè è saputa mediante la riflessione per noi⁹³⁶. Più in generale, se si confrontano le nostre considerazioni sul paragrafo 12 all'inizio dell'infanzia, si potrà comprendere la relatività di due posizioni che si oppongono manicheisticamente: quella secondo la quale il sapere immediato è la fonte della verità, e quella secondo la quale la mediazione scientifica riguarda l'esteriorità utile ma falsa, o almeno limitata rispetto al noùmeno.

§66

Il sapere immediato è un fatto e un fenomeno psicologico; ma questo immediato presente alla coscienza è il risultato prodotto dall'esperienza di un sapere mediato, cioè dal sapere riflessivo, retroattivo e astraente della memoria.

Secondo Hegel ogni uomo, in quanto figlio, è un'esistenza immediata generata, cioè mediata dai genitori nella sua immediatezza. Questa esistenza diventerà un genitore, generatore immediato e fonte originaria nella quale la natura fisica coincide con la norma; il genitore è la persona che incarna l'identità e la coincidenza del “nomos” con la “physis”⁹³⁷. Dato che il generatore è stato egli stesso un figlio generato e mediato, *secondo Hegel ogni uomo è un figlio generato o mediato che diventerà genitore immediato*⁹³⁸.

Possiamo dedurre dall'analitica dell'esistenza di Heidegger che ogni “Dasein” è un figlio gettato, nel senso della fatticità, della “dynamis”, della “physis” presupposta e della donazione originaria. Il figlio diventerà gettatezza progettante, cioè un generatore e progettatore di gettatezza. Potrà farlo mediante le decisioni progettuali della propria esistenza, cioè mediante la filosofia, l'arte e scrittura, o mediante la generazione e la vita familiare.

Il “Dasein” adulto comprende, cioè riconosce progettualmente - nel senso pedagogico dell'educazione - la gettatezza dei figli, particolarmente evidente nei figli adottivi. Un giorno i figli, mediante l'esperienza della riflessione e della morte, riconosceranno la debolezza filiale dei genitori e la loro propria

⁹³⁶ Si pensi alle teorie sull'infanzia di Leopardi, contenute soprattutto nello “Zibaldone”, nonché alle teorie sullo stato di natura di Rousseau. Cfr. G. Leopardi, “Zibaldone di pensieri” (1817-1820), 2 voll., Mondadori, Milano 1989; pagg. 17 sgg.

⁹³⁷ Può far riflettere in questo senso il fatto che un giovane, intervistato dalla televisione italiana nel 2000, non abbia potuto evitare di stimare l'« educazione morale » ricevuta dal padre, che pure lo aveva stuprato e prostituito.

⁹³⁸ Cfr. l'esposizione della relazione sessuale, amorosa e familiare in Hegel, sviluppata nella quarta sezione della terza parte di questa ricerca.

responsabilità di adulti, generatori e genitori a loro volta, e non solo produttori. Potremmo applicare queste considerazioni a quanto accennato nella quarta parte a proposito dell'evoluzione esagonale attuale della struttura del nucleo familiare.

§67

1) Qualunque forma di sapere dato, sentito o immaginato, come immediato e originario, assume il senso della *donazione* nell'infanzia e della “dynamis” in sé e in me. Questa donazione trascende e fonda quella che nell'adulto sarà *la negazione o la rimozione e il sottrarsi all'inconscio*. La negazione e l'inconscio a loro volta trascendono e fondano la manifestazione e l'apparire;

Le forme di sapere dato come immediato e originario sono le seguenti:

- *la fede religiosa*, che Freud interpreta nel senso dell'appartenenza alla totalità amniotica e all' infinito;
- *la moralità*, che corrisponde al super ego, cioè all'inconscio normativo e sociale di Freud;
- *le determinazioni istintive*, che corrispondono all'Es, cioè all'*inconscio biologico-pulsionale* di Freud;
- *le idee innate e impresse* secondo Hegel e Platone, cioè la potenzialità (dynamis) o l'essere del mio divenire;
- *la ragione naturale*, che corrisponde in Heidegger alla contemplazione filosofica della “Vorhandenheit”;
- *il senso comune* (common sense), che corrisponde in Heidegger all'utilizzazione pratica della “Zuhandenheit”.

2) *Solo mediante lo svolgimento dell'educazione, l'immediatezza di queste forme di sapere diventa un contenuto consapevole*. L'educazione va intesa qui

- nel senso dell'*anamnesi platonico-agostiniana*, dell'educazione cristiana e della scrittura in quanto ri-creazione originaria dell'essere del mondo e del mio stesso essere al mondo,
- nel senso della “Bildung” piuttosto che della riduzione di quest'ultima a “Kultur”; “Bildung” *formatrice per eccellenza è la scrittura, cioè la memoria riflessiva dell'autocoscienza*, che ritorna alle origini, alla formazione e alle trasformazioni del proprio io attraverso la sua storia.

3) *In questo modo, il dato immediato e originario (in sé o in me) delle forme di sapere immediato (cfr. punto 1) diventa un contenuto saputo o cosciente per me*, nel senso dell'attualità dell' “energia” aristotelica e del “werden zu sich” hegeliano. Questo contenuto sarà un giorno un'idea rappresentata, ben diversa dalle idee produttrici di principi ontologici durante l'età media.

Schematizzando, nell'io

1) il dato originario, sentito o immaginato, in sé in me (inconscio)

2) diventa mediante la "Bildung"

3) un contenuto conscio per me.

Nell'io si stratificano dunque tre livelli; dal punto di vista della storia del pensiero, lo schema dello sviluppo è il seguente:

| PLATONE | HEGEL | FREUD | HEIDEGGER |
|--------------------------------------|--------------------------------|-------------------|---------------------------|
| 1) dynamis | Voraussetzung | inconscio arcaico | fatticità (Geworfenheit) |
| 2) anamnesis analit. esistenziale | Bildung (Phän.d.G) | psicoanalisi | ontol. fenomenol. e |
| 3) enérgeia | Setzen (scoprire= ricreare) | (presa di consc.) | esist=gettat. progettante |

Da un punto di vista teoretico, ontologico e fenomenologico, *nell'io si stratificano tre livelli.*

1) *Dato e donazione originaria*⁹³⁹:

- l'essere in sé inconscio si trascende, o meglio trascende la sua negatività e il suo sottrarsi originario e inconscio, e si manifesta nella donazione;

- la mia coscienza trascende e supera la sua identità e intenzionalità riflessa nell'alienazione irriflessa, che incontra la donazione dell'essere immediato nelle forme indicate nello schema 1 precedente (l'inconscio, la fede, le idee, etc.); la trascendenza è la negatività originaria e irriflessa o inconscia;

- rispetto alla trascendenza della donazione dell'essere ancora inconscio, il trascendersi della coscienza è un alienarsi inconscio e irriflesso.

La donazione originaria è dunque il momento dell'articolazione delle dimensioni seguenti:

dynamis Voraussetzung inconscio arcaico fatticità della Geworfenheit.

Il processo della donazione, della trascendenza e dell'alienazione può essere schematizzato in questi termini:

- la donazione originaria, come sostanza, infanzia e come immediatezza data, fonda l'essere in sé negativo, sottratto e inconscio dell'adulto;

- l'essere in sé inconscio si trascende, si dona e si manifesta, fino ad apparire come un essere "per noi e in me",

- mentre la mia coscienza trascende la propria identità e intenzionalità riflessa nell'alienazione irriflessa;

⁹³⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830), § 387 a): *l'anima in quanto sostanza.*

- a questo punto, *la mediazione consiste nella scrittura in quanto ricreazione originaria dell' "essere-del-mondo" e del mio "essere-nel-mondo"; questa mediazione è realizzata dalla memoria riflessiva dell'autocoscienza, che ritorna all'origine e alla formazione del proprio io.*

2) *Il riflettersi dell'autocoscienza può esprimere una forma di auto-intenzionalità:*

- *ricordandosi nella memoria, l'autocoscienza riscrive e ricrea il proprio essere "nel" mondo e l'essere "del" mondo; questa ricreazione estetica nel senso della "Bildung avviene mediante l'esperienza del negativo, cioè dell'alienazione e dell'annientamento;*

- *reciprocamente, solo la memoria – necessariamente inscritta ed eventualmente scritta - di quell'alienazione sarà riflessa, e quindi sarà autocoscienza:*

- *tale sarà la memoria riflessiva della coscienza come ritorno alla storia delle sue origini, mediante le forme della negatività: l'alienazione e l'annientamento*⁹⁴⁰.

Il riflettersi della coscienza è dunque il momento dell'articolazione delle seguenti manifestazioni della donazione:

- l' "anamnesis" nel senso platonico del "Menone"⁹⁴¹

- la "Fenomenologia dello spirito" come "Bildung"

- la psicoanalisi, nel senso del recupero, dell'elaborazione e dell'interpretazione dell'inconscio da parte della coscienza dell'io⁹⁴²

- l'ontologia fenomenologica in quanto analitica dell'esistenza

- la scrittura in quanto memoria riflessiva dell'autocoscienza e ritorno alle origini e alla formazione del proprio io.

3) Lo scoprire e il rivelare possono essere intesi nel senso soggettivo della memoria e dell'interpretazione dei sogni e nel senso oggettivo dell'alétheia come svelamento. *Scoprire e rivelare significa produrre e ri-creare originariamente nella scrittura il (mio) essere nel mondo e l'essere del mondo per me e in me*⁹⁴³.

In questo senso il matematico platonista D. Hilbert poteva scrivere che "In principio era il segno" (Zeichen), riferendosi all'origine dei numeri e dei principi matematici; l'intuizionista L. E. Brouwer pensava quasi lo stesso, anche se su basi kantiane.

⁹⁴⁰ Ibidem, § 387 b): *la riflessione della coscienza come fenomenologia.*

⁹⁴¹ Platone, « Menone », in *Opere*, op. cit., vol. V.

⁹⁴² L'esperienza fenomenologica della coscienza esprime anche l'incoscienza del sapere della coscienza, che anticipa l'inconscio di Freud. Ma l'inconscio freudiano è biologico e pulsionale oppure normativo e sociale, mentre l'inconscio fenomenologico hegeliano è un inconscio egotico o egologico precognitivo, che funziona secondo l'identità fissa, puntuale nello spazio e istantanea nel tempo. Queste modalità sono proprie e tipiche della "Meynung".

⁹⁴³ Cfr. G. W. F. Hegel, "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830), § 387 c): *il soggetto in quanto ragione autocosciente.*

Lo scoprire e il rivelare si esprimono nei concetti seguenti:

- l' "energia" nel senso aristotelico e lo spirito (Geist) in quanto luogo del ricordo, della rivelazione e della scrittura come ricreazione originaria del mio essere e del mio mondo
- l'atto fichtiano e hegeliano del pensiero ponente, cioè il "Setzen"
- l' "alétheia" reinterpretata da Heidegger nel senso dello svelamento, e intesa come l'apertura che scopre e manifesta l'essere chiuso e coperto riduttivamente nell'ente
- la "Kultur" e la civilizzazione nel senso freudiano della presa di coscienza, cioè del recupero e della rielaborazione dell'inconscio
- il "Dasein" in quanto gettatezza progettante⁹⁴⁴, nella quale l'essere è ed è pensato come un "poter-essere"; ma anche in quanto decisione anticipatrice, "essere-per-la-morte" e "werden zu sich".

A proposito del "Setzen" inteso come ricreare scoprendo, si considerino i paragrafi 383 e 384 dell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830). Secondo Hegel, la rivelazione dello spirito è un immediato presupporre il mondo come natura, ma il concetto che rivela il mondo ne (ri)crea l'essere. Lo schema proposto trova dunque conferma:

- 1) la natura è il presupposto immediato
- 2) il concetto e lo spirito rivelano, cioè svolgono la mediazione
- 3) scoprire e rivelare è e vuol dire produrre e (ri)creare l'essere mio e del mondo, cioè l'essere del mio mondo),

Questo processo corrisponde al senso dell' "alétheia" platonica, del platonismo matematico di Hilbert e del nesso più profondo tra Hegel e Heidegger. Si tratta del nesso tra la negatività nella "Fenomenologia dello spirito" hegeliana e la sua interpretazione da parte di Heidegger nell'analitica esistenziale di "Sein und Zeit" e nelle lezioni intitolate "Die Negativität", dedicate appunto alla negatività hegeliana⁹⁴⁵; abbiamo analizzato questi testi nella seconda parte di questa ricerca.

Infine la psicoanalisi appare come il punto d'incontro privilegiato tra l'ontologia fenomenologica e la comprensione terapeutica della mediazione della datità immediata o della donazione originaria, come abbiamo visto analizzando il paragrafo 66 del Concetto preliminare dell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830).

⁹⁴⁴ Cfr. M. Heidegger, « Essere e tempo », §48 e §58. Per Heidegger, la coscienza è decisione anticipatrice, essere per la morte, « werden zu sich ».

⁹⁴⁵ M. Heidegger, « Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität » (Vorlesungen dei semestri 1938/39 e 1941), op. cit.

Il criterio di verità non è un fatto (particolare) che mi è dato trovare nella mia coscienza soggettiva. Il criterio di verità

1) è il mio vero essere in quanto poter-essere (dynamis), nel senso della donazione definito al punto 1 del paragrafo 67;

3) esso rende possibile riconoscere riflessivamente, cioè ricordare, e divenire se stessi; rende in questo senso possibili l'autocoscienza e la mediazione realizzata dalla scrittura;

2) ma questa possibilità passa attraverso la storia della mia esistenza mediante la negatività, in quanto esperienza della frustrazione, della castrazione edipica e della limitazione; solo l'esperienza del negativo può mediare la memoria riflessiva della coscienza nella scrittura (cfr. punto 2 del paragrafo 67).

Di conseguenza, la logica fenomenologica descrive

- ciò che mi è dato prima della coscienza (1)

- e ciò che mi permette di portarlo a coscienza, negativamente e dialetticamente, come inconscio, preconcio e come "me stesso", cioè in quanto autocoscienza (2-3).

Dunque la verità non ha un criterio, che sarebbe necessariamente estrinseco, bensì trova compimento nel darsi immediato di me stesso e nella mediazione riflessiva che ricomprende il mio darsi. Anche la logica del criterio di verità conferma che la donazione e la riflessione fondano la continuità del comandamento esistenziale fondamentale di Agostino, che attraverso Hegel giunge fino a Heidegger: devi diventare ciò che puoi essere, cioè il dono storico della tua esistenza, il tuo "Beruf", l'unico lavoro che ogni uomo è chiamato a compiere dalla voce più profonda ed essenziale, quella della propria coscienza che pronuncia e significa il suo destino.

La memoria (mnemosyne) è madre delle arti, che ci salvano dal nulla dell'oblio mediante il ricordo e il senso. Dato che il bambino non può avere memoria di un passato che non esiste ancora, l'immaginazione è la prima traccia costitutiva della memoria riflessiva. Nei paragrafi da 62 a 70, nell'età media e fino all'età adulta, si vede che il pensiero si confonde quasi riduttivamente con le facoltà dell'immaginazione produttrice o della fantasia creatrice, in quanto comprensione ideale della vera essenza dell'essere infinito e assoluto⁹⁴⁶. In questo senso C. Magris scrive in "La storia non è finita" che, se per Pascal "il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce", anche la ragione ha le sue logiche, e il cuore non sa immaginarne la complessità⁹⁴⁷. Ad esempio il

⁹⁴⁶ Si pensi alla "phantasia" e ai "phantasmata" nel "De anima" di Aristotele, a quella che Kant definiva "Einbildungskraft" nella sua "Critica del giudizio", nonché al saggio di Sartre sull'immaginazione. Aristotele, "L'anima", Loffredo, Napoli, 1979; I. Kant, "Critica del giudizio" (1790), Laterza, Roma-Bari, 1982; J.-P. Sartre, "L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni" (1936), Bompiani, Milano, 2004 e "Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione" (1940), Einaudi, Torino, 1948.

⁹⁴⁷ C. Magris, « La storia non è finita. Etica, politica, laicità », op. cit.

legislatore non applica un diritto astratto e formale quando sa vedere, dietro a un appalto truccato, attrezzature ospedaliere scadenti che fanno curare peggio e morire prima le vite di migliaia di singoli individui.

Cosa vuol dire « *fatto di coscienza* »?

E' ciò che mi è dato come una potenzialità priva di contenuto, una sorta di inconscio che escluderebbe l'esistenza in atto di un « fatto di coscienza » nella mia coscienza. Solo mediante la “Bildung” e l'intenzionalità autoperceptiva, cioè mediante la negatività della mediazione e della relazione (cfr. § 67 e 71), questa potenzialità data appare alla memoria riflessiva della coscienza di sè e del ritorno ai ricordi passati. Dunque mediante la negatività della riflessione i “dati” diventano “contenuti riflessi” per la coscienza e le appaiono.

Pertanto *la riflessione riconquista freudianamente alla coscienza l'inconscio*, che diventa progressivamente un contenuto cosciente della mia storia – soprattutto se ho tentato di rimuoverlo –, del processo storico del mio divenire me stesso e del mio costituirmi riconoscendomi mediante il ricordo. *Il nesso tra la negatività riflessa dell'autocoscienza rispetto all'inconscio, il “divenire se stessi” e la scrittura come memoria risulta così ulteriormente confermato e strutturalmente approfondito.*

L'apparirmi del dato manifesta la soggettività accidentale dell'individuo o l'accidentalità del soggettivo, che precede la ri-comprensione riflessiva della coscienza. Quest'ultima riconosce la necessità universalmente umana di questa donazione e se ne riconosce come fonte; essa riconosce l'universalità del dato irriducibile dell'essere che io diventerò, cioè del darsi dell'essere umano. « Irriducibile » sarebbe qui ciò che non si riduce alle situazioni nè all'insieme delle mie ri-comprensioni e delle mie possibili retroazioni. Anche in questo caso, la coscienza si riconosce in quanto fonte di questo dato irriducibile e universale. Dunque *la soggettività nell'individuo è fonte del dato irriducibile dell'essere che io diventerò; ma lo è solo mediante la ri-comprensione riflessiva che la sua coscienza può esercitare sulla donazione, cioè sul darsi del dato: solo grazie a questa mediazione della riflessione il soggetto può riconoscersi come fonte della donazione.*

Ne segue la necessità di una fenomenologia dello spirito in quanto scienza dell'esperienza di tutte le forme della finitezza, o meglio delle datità “pre-subposte” (Vor-aus-setzungen) che si manifestano alla coscienza del soggetto. Questa fenomenologia deve considerare che la datità presupposta è pre-conscia, sub-conscia ed esteriore all'imporsi del processo della ricomprensione riflessiva dell'(auto)coscienza; ciò significa che questa datità resta presupposta e quindi esteriore, fino a quando il processo riflessivo della presa di coscienza non si è attuato, come ad esempio nello stadio infantile dello sviluppo. Il ritorno del ricordo d'infanzia costituisce un esempio archetipico di questa ricomprensione riflessiva da parte della memoria dei vissuti dati in potenza.

Il luogo originario della fenomenologia e del suo metodo è l'irriducibilità della donazione, in quanto origine del nesso tra

- *la possibilità di pensare, nella soggettività e nell'interiorità,*
- *il darsi della pensabilità e della conoscibilità dell'essere, dal lato dell'oggettività e dell'esteriorità,*
- *e l'irriducibilità della possibilità di conoscermi diventando me stesso nel mondo e di diventare me stesso conoscendomi.*

La tensione esistenziale che separa dialetticamente il pensante dall'essere e dalla conoscenza può essere rappresentata come una "Bildungsreise".

§72

L'immediatezza.

Abbiamo visto analizzando il momento dell'infanzia che secondo Hegel *l'immediatezza realizza se stessa ed è saputa solo mediante la mediazione*⁹⁴⁸: solo chi sa vedere il bosco conosce i singoli alberi, perché "il vero è l'intero", mentre lo specialista rischia continuamente di ignorare l'universalità della specie e di trascurare la bellezza del paesaggio.

- Se l'unico criterio di verità è la storia delle mediazioni e/o delle negazioni che mi hanno costituito e fatto diventare chi sono, chi posso e devo essere, allora l'immediatezza non ha a che fare col sapere nè col criterio di verità, di cui al paragrafo 71.

- *L'immediatezza è l'irriducibilità della donazione originaria, luogo della consistenza della mia possibilità di essere il soggetto individuale che diventerò*; la donazione immediata e irriducibile è il luogo del mio essere e della mia possibilità di diventare me stesso, il soggetto individuale o la persona che posso essere mediante il mondo.

- Pertanto, la dialettica non si svolge tra il particolare opposto all'universale, come abbiamo detto confutando la tesi della "prosa del mondo"⁹⁴⁹. La dialettica si svolge nella relazione di mediazione tra l'immediatezza interiore dell'individuo (donazione, immediatezza incosciente, interiorità) e l'esteriorità immediata del mondo (percezione, realizzazione-mediazione, esteriorità), attraverso la quale soltanto egli può diventare ciò che è: se stesso. La ragione di questa dialettica è che solo mediante la riflessione e il mondo io posso diventare ciò che sono, cioè me stesso.

⁹⁴⁸ Sul problema tipicamente idealista della relazione tra l'immediatezza e la mediazione, si veda il commento iniziale al paragrafo 12, nella parte dedicata all'infanzia.

⁹⁴⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (Berlino 1830), §60 e §396.

Schematizzando, possiamo dire che non si tratta del
particolare opposto all' universale,

bensì dell'
individuo opposto al mondo

| | | |
|--|-------------|-------------------------|
| donazione originaria | riflessione | percezione e attuazione |
| possibilità di divenire (in quanto mediazione) | | realtà e realizzazioni |
| immediatezza incosciente | " | mediazione |
| interiorità | " | esteriorità. |

CONCLUSIONE

Un' « onto-teologia », tra domande e risposte possibili

Poichè questa tesi cerca di pensare un'ontologia della donazione, sembrerebbe inevitabile un confronto con l'opera di Jean-Luc Marion “Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione”⁹⁵⁰. In realtà, le teorie di Marion non fanno parte dei problemi che hanno dato origine a questa tesi, né delle intenzioni teoretiche finalizzate a pensarli e a tentare delle risposte. Nella seconda e nella quarta parte della nostra ricerca abbiamo discusso le teorie di Marion sulla donazione e sulla costituzione dell'adonato soprattutto per chiarire la distanza dei problemi fenomenologici e delle tesi di questa ricerca rispetto a quelli del filosofo francese, in particolare per quanto riguarda il senso della donazione. Nella prefazione alla sua opera, egli scrive: “Ciò che *si* mostra, inizialmente *si da* - ecco il nostro unico tema: si è tentato di mantenerlo e di coordinarlo durante tutto il lavoro. Non si è sostenuta alcun'altra tesi implicita o misteriosa”⁹⁵¹. Ne siamo convinti in modo sincero e letterale, perché ci sembra che il contenuto teoretico del libro non superi e non ecceda fondamentalmente questa proposizione, soprattutto nelle prime due parti, dedicate rispettivamente alla donazione e al dono. Per di più, questa stessa tesi ci sembra di per sé insufficiente e potenzialmente contraddittoria. Da essa si può dedurre l'essenziale della teoria di Marion; secondo lui, la fenomenologia deve ricevere, mostrare e descrivere il fenomeno che essa stessa ha ridotto, al fine di lasciarlo apparire alla coscienza intenzionale nel suo darsi e nel suo dato, cioè nel suo mostrarsi e manifestarsi (che vuol dire ancora una volta esattamente la stessa cosa). Dunque solo un fenomeno ridotto al suo dato può apparire.

Ci sembra che Hegel abbia dimostrato teoreticamente queste tesi già nell'Introduzione alla sua “Fenomenologia dello spirito”, che abbiamo analizzato sistematicamente nella seconda parte di questa ricerca. Hegel ha teorizzato un metodo dialettico che comprende anche la riduzione dei fenomeni, in un senso non meno fenomenologico di quanto abbia fatto nel 1907 Husserl nella sua “Idea della fenomenologia”, della quale Marion si serve come di un filo rosso per costruire la sua teoria della donazione, considerata da lui già implicitamente presente nel filosofo di Prossnitz. Ma il vero problema ci sembra trovarsi a monte delle costruzioni deduttive di Marion, al punto che se la questione non viene posta, esse rischiano di ridursi a essere delle riproposizioni

⁹⁵⁰ J.- L. Marion, “Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione”, op. cit.

⁹⁵¹ Ibidem, p. XLII.

tautologiche o delle ripetizioni pleonastiche di sinonimi. Non a caso Marion non sembra dire “che cosa” sia dato nel fenomeno, cioè “che cosa contenga” il suo apparire. *Il problema basilare è che il darsi di ogni dato fenomenico presuppone il suo “essere” dato, e questo essere non può ridursi a un verbo servile e ausiliare né al participio presente di “Etant donné”, che è il titolo originale del libro del filosofo francese. Solo l’ “essere” dato può darsi, essere ridotto e apparire alla coscienza o all’inconscio. Dunque l’ontologia non è riducibile alla fenomenologia*, e non lo è soprattutto mediante il linguaggio, che con ogni probabilità va nel senso opposto, almeno nel senso estetico. Inversamente, non si vede come dal fenomeno in quanto dato si potrebbe dedurre il suo “essere” dato, cioè l’ontologia della sua donazione. Marion sostiene che in “Essere e tempo” Heidegger afferma che l’essere si differenzia dall’ente apparendo in quanto fenomeno dato o in quanto darsi del fenomeno; eppure Heidegger non riconoscerebbe esplicitamente la donazione in quanto tale, almeno secondo Marion. *Il problema è che ciò che si dà nel fenomeno dato è la consistenza o l’essenza del suo essere, rispetto al quale la donazione è l’atto che non comprende il contenuto. Ora, la nostra ricerca riguarda precisamente l’ “essere” dato della donazione e di ciò che si dona, e non le modalità fenomenologiche secondo le quali questa donazione avviene*. Poiché solo l’essere può darsi, essere dato e far sì che qualcosa si dia, non ci resta che ritornare all’interrogativo socratico e platonico: che cosa sono il dato, il darsi e dunque l’essere di quei dati che mi sono donati? La nostra ricerca incontra solo in modo sporadico e accidentale le analisi di Marion perché abbiamo tentato di problematizzare ontologicamente ciò che sta dietro e a monte rispetto a quelle analisi. Eppure l’ “essere” dato deve apparire, mostrarsi visibile e rivelarsi nella storia dell’individuo e della specie, perché in caso contrario resteremmo ancorati a una metodologia fenomenologica formale, cioè incapace di comprendere i contenuti. Il tentativo di riscrivere la storia delle esperienze delle facoltà presuppone ed esprime l’intenzione di ricevere e mostrare tutto questo, nei limiti della sua dimostrabilità.

Una delle motivazioni teoretiche principali di questa ricerca consisteva nel chiedersi che cosa fosse dato agli esseri umani nei tentativi di scrivere, o piuttosto di riscrivere la loro storia e di individui e di umanità. Queste considerazioni generali sulla fenomenologia della donazione di Marion ci permettono di esprimere con relativa chiarezza alcuni elementi emersi nel corso della ricerca, soprattutto nella quarta e quinta parte. Essi riguardano il rapporto tra la scrittura in senso lato, la Sacra Scrittura nel senso biblico e “ciò che si dà”, cioè ciò che è dato oppure donato nella scrittura, se essa viene intesa, compresa e soprattutto vissuta come un fenomeno estetico – o filosofico e culturale in generale – generato dall’individuo, oppure come Scrittura donata e rivelata. Abbiamo tentato di mostrare a proposito di questo rapporto tra la scrittura e la donazione che “l’essere” si dà nella Scrittura e nelle scritture della storia umana,

e che esso si dà nel senso della storia in ciò che è dato teologicamente e psichicamente. Quest'idea costituiva probabilmente già all'inizio la meta e l'origine del progetto di riscrivere la storia delle possibili esperienze estetiche, psicologiche, esistenziali e relazionali, ontologiche e religiose, perché in queste esperienze l'essere avrebbe potuto darsi o rivelarsi all'essere umano, cioè rivelarlo, renderlo e appropriarlo a se stesso, nei modi della storia individuale e universale.

Questa idea di fondo si è espressa concretamente e articolata concettualmente in alcune considerazioni teologiche. Innanzitutto si può pensare che, nella Scrittura della Parola, Dio “è donandosi”, cioè alienandosi dal suo essere vero Dio e incarnandosi nel suo essere vero uomo. Egli creerebbe il mondo e l'uomo dal nulla e lo salverebbe dal nulla mediante l'alienazione e l'incarnazione; in particolare lo ri-creerebbe dal “malum privatio boni”, e quindi dall'assenza dell'essere, rivelandogli l'amore. Questo amore si rivelerebbe come un divenire, ma non semplicemente nel senso moderno e banale del “divenire se stessi”, cioè il proprio essere, bensì nel senso agostiniano del “Divenite ciò che ricevete. Ricevete ciò che voi siete”. Il dato mediante il quale l'uomo può ritornare a se stesso, cioè al proprio essere, è il dono del corpo e del sangue di Cristo, che è la donazione redentrice e ricreatrice dell'amore. In questo senso l'uomo adulto ritorna bambino, cioè ritorna all'origine delle sue trasformazioni, la quale può dare un senso alla sua e alla loro storia. Dunque le idee di scrittura e alienazione, di storia e memoria, di negazione e di donazione, quali erano emerse nel problema iniziale della ri-scrittura delle esperienze, manifestano un'origine teologica non meno che estetica, almeno nel corso di questa ricerca. Non a caso l'intuizione immediata di Dio da parte del bambino era stata una delle prime a emergere da queste idee, apparentemente non suscettibili di sviluppi teologici. Esse si sono espresse e articolate nel senso contemporaneamente teologico ed estetico della scrittura, se vissuta come creazione, cioè come l'atto di una donazione capace di ricreare, mediante l'amore o la memoria, l'essere dello scrittore e del suo mondo. Persino l'incarnazione potrebbe essere vissuta non solo nel senso cristologico, ma anche come un divenire che re-incarna l'uomo nel suo essere; si potrebbe interpretare in questo modo la tesi di Heidegger, implicita nel nono paragrafo di “Essere e tempo”, secondo la quale il “Dasein” deve diventare tutto ciò che egli può essere.

La relazione tra la (ri)scrittura, la (ri)creazione, la donazione e il divenire può svilupparsi non solo nel suo senso estetico e teologico, ma anche in un senso “onto-teo-logico”. Se si supera il significato negativo del termine con il quale Heidegger ha denunciato e criticato il presupposto “onto-teo-logico” della metafisica occidentale, che secondo lui sarebbe circolarmente inficiata dal concetto della trascendenza, allora si potrebbe concepire la compresenza di queste dimensioni in un senso costitutivo, fondatore e propositivo. Questa riapertura del problema potrebbe giovare dei concetti hegeliani del vero come intero e dell'incarnazione, che esprimono la verità dell'incarnazione come un

modello ontologico e teologico del divenire umano, compreso come un ritorno alla verità del proprio essere. A partire dai suoi scritti teologici giovanili e soprattutto nella sua filosofia della religione, Hegel sostiene che l'infinito s'incarna in tutte le forme di finitezza perché la sua verità e la sua essenza è di diventare tutto per realizzarsi in tutto, cioè in ogni essere. Nella prima sezione della quarta parte di questa tesi, che tratta l'ontoteologia in rapporto all'autologia, abbiamo tentato di dimostrare la profonda continuità di questa concezione hegeliana con le fonti della tradizione brahmanica induista. A. K. Coomaraswamy, intellettuale e teologo di spicco di questa tradizione, ha sostenuto l'esistenza di una comunanza e di una "philosophia perennis" tra la tradizione cristiana e paolina del Vangelo, di Eckhart e di Dante, e d'altra parte la tradizione induista⁹⁵². Egli sostiene questa tesi rispetto alla concezione secondo la quale, se si può sostenere che tutto è in Dio, è perché fondamentalmente "Dio è in tutto"; dunque la nostra possibilità di riconoscere la presenza della trascendenza – anche quella dell'essere rispetto agli enti – si fonderebbe sull'incarnazione e sul riconoscimento del mistero della sua "interezza" o completezza, per noi contraddittorie e incomprensibili. Riconoscere la presenza di Dio è riconoscere l'incarnazione di Cristo, e dunque la trascendenza di ogni essere umano nell'essere divino che lo comprende, come fonte originaria, inizio, fine e destinazione del divenire di ogni storia possibile. Credere è anche abbandonarsi a questa appartenenza originaria e fondatrice, e riconoscere in Dio il proprio Sé, il mondo e gli altri esseri; solo in questo modo è possibile diventare tutto ciò che siamo e possiamo essere, cioè Se stessi. In questo contesto assume un senso pensare che l'incarnazione sia per Dio ciò che l'alienazione è per l'uomo, in quanto condizione costitutiva della sua possibilità di divenire se stesso e il proprio essere.

Se sviluppiamo questa concezione, potremmo giungere a dimostrare che l'ontoteologia è la condizione fondatrice e costitutiva dell'ontologia fenomenologica, perché tutte le componenti costitutive e i contenuti essenziali dell'esistenza dell'essere umano sono comprese nella trascendenza e sono comprensibili come forme della trascendenza stessa. Abbiamo tentato di dimostrare questa tesi alla fine della seconda e della quarta parte della nostra ricerca, a proposito delle strutture dell'intenzionalità, della riflessione, dell'alienazione e della donazione. La riflessione rovescia e supera l'intenzionalità della coscienza. A questo punto, la riflessione è esposta al confronto con l'altro, al nulla della malattia e della morte, alla perdita di sé e all'annientamento. Sembrerebbe che, per salvaguardarsi, non le resti altro da fare che rinchiudersi nella sua stessa coscienza di sé: l'autocoscienza, che per salvarsi rimuove intellettualmente l'altro e l'alterità. L'unica vera possibilità alternativa per la riflessione è di compiere l'esperienza degli atti che Hegel definisce come "alienazione". Si tratta innanzitutto di riconoscere che la riflessione della propria

⁹⁵² A. K. Coomaraswamy, « Induismo e buddhismo », op. cit.

coscienza di sé non è trasparente ma negativa, diseguale a sé e aperta all'abisso della mortalità: "Io sono un altro rispetto a me". Se mi riconosco come un altro, posso uscire da me stesso e superarmi, fino ad abbandonare il mio io per diventare un altro e il mio altro⁹⁵³. Solo a condizione di riconoscere l'altro in me, io posso riconoscermi nell'altro per ciò che egli è, ma soprattutto posso riconoscere e accogliere l'essere come esso si dona; e solo a queste condizioni evito il bisogno di ridurre entrambi, l'altro e l'essere, al riflesso della mia immagine e all'intenzione del mio uso e consumo. Le esperienze dell'alienazione e del riconoscimento sono dunque le condizioni per poter fare esperienza dei modi in cui il fenomeno dell'essere si dona e si manifesta, dai modi più velati, mascherati, falsificati o manipolati ai modi più originari ed essenziali. Alienandosi, l'autocoscienza della ragione esistenziale incontra e riconosce proprio la trascendenza della donazione: se Heidegger può sostenere che l'essere si dona negandosi, diventa altrettanto possibile e legittimo riconoscere e pensare che l'essere si dona incarnandosi⁹⁵⁴, perché probabilmente la negazione e l'incarnazione sono altrettante forme di relazione e dunque di trascendenza. Naturalmente questo non significa che l'essere si offra alla possibilità di ridurlo alla sua intelligibilità, cioè alle condizioni trascendentali della sua essenza concettuale; al contrario, la trascendenza è essenzialmente relazione, movimento, divenire e storia. Come ha sottolineato Sylvie Germain in "Les échos du silence"⁹⁵⁵, Gesù cammina, si muove, non permane nei luoghi e nei tempi nei quali l'uomo prevede e si aspetterebbe di trovarlo, alla stregua degli altri "oggetti o soggetti conoscibili".

Comprendere le strutture costitutive dell'esistenza umana come manifestazioni della trascendenza non significa certo escludere la libertà propria dell'alterità rispetto ad essa; significa al contrario assumere coscienza del fatto che alla trascendenza si oppone la riduzione all'immanenza del materialismo economico, che è probabilmente la forma storica attuale della volontà di onnipotenza. Una delle finalità principali dell'ontologia dell'esistenza sociale sviluppata nella prima sezione della quarta parte è il tentativo di riconoscere e smascherare le trasformazioni riduttrici sulle quali si fonda la struttura della società capitalista.

⁹⁵³ "Homo sum. Nihil humani alienum puto", sosteneva Terenzio. Baudelaire scriveva nei « Petits poèmes en prose » "Le poète jouit de cet incomparable privilège, qu'il peut à sa guise être lui même et autrui (...) il entre, quand il veut, dans le personnage de chacun (...) il adopte comme siennes toutes les professions, toutes les joies et les misères que la circonstance lui présente (...) Cette sainte prostitution de l'âme qui se donne toute entière, poésie et charité, à l'imprévu qui se montre, à l'inconnu qui passe" (C. Baudelaire, « Petits poèmes en prose », op. cit. XII, Les fous).

⁹⁵⁴ Queste considerazioni sembrano aprire all'esperienza dell'altro molto maggiormente rispetto alla critica che abbiamo effettivamente condotto nella seconda sezione della quarta parte, al fine di dimostrare l'esistenza di componenti teologiche e cristiane nelle strutture heideggeriane dell'esistenza, in particolare nei concetti di (in)autenticità, di deiezione e della coscienza progettuale dell'esistenza gettata.

⁹⁵⁵ S. Germain, « Les échos du silence » (1996), Albin Michel, 2006.

Queste riduzioni sono delle “reificazioni”, perché esse riducono ogni organismo vivente – io e gli altri, le situazioni e la natura – allo statuto di oggetto e di strumento utile, che si valuta economicamente e che si utilizza tecnicamente. L’economia, che è nata come un mezzo di produzione di beni e di servizi, si è trasformata in fine dell’esistenza umana e in fondamento di potere. Il mondo è stato ridotto a mercato, che è il luogo della relazione tra l’offerta della produzione e la domanda di consumare. La natura è ridotta a un insieme di strumenti e di proprietà private vendibili. L’essere umano è stato ridotto e trasformato a sua volta in mezzo o strumento: egli non è altro che produttore/consumatore/proprietario/cliente. La formazione della persona è ridotta attualmente a un insieme di informazioni, costituite e organizzate dalle metodologie scientifiche formali dell’informatica. In questo contesto, il nostro sapere pretende, come ha sempre preteso, di essere “la” logica, che riconosce se stessa conoscendo la verità delle “cose del mondo” per dominarle ed essere confermata dagli altri e dagli avvenimenti. Questa “im-presa” della coscienza permette all’io di assicurarsi l’uso di una realtà oggettiva, esterna e opposta: quella degli altri e del loro mondo; questa pretesa illusoria di dominare il mondo degli altri e di esercitare il proprio potere su di essi mediante un pensiero che rifletta la totalità (o la globalità) è probabilmente un sintomo, fondato sul tentativo di rimuovere la propria mortalità. L’idea di essere al mondo con gli altri per dare un senso al nostro mondo è incompatibile con il fatto di starvi con l’intenzione di affermare il proprio potere mediante gli altri, perché la realtà – anche ideale – della trascendenza dell’essere e della donazione è incompatibile con la sua riduzione all’immanenza dell’avere: “O siete con me, o siete contro di me”.

In questo contesto è necessario chiedersi se un’ontologia della donazione possa “attingere” ad una trascendenza autentica⁹⁵⁶. Se attingere significa possedere, la sola pretesa di conoscere o possedere concettualmente la trascendenza negherebbe lo statuto stesso di un’ontologia della donazione, perché essa rappresenterebbe la forma di trasformazione riduttrice più immanente e delirante, corrispondente a ciò che i greci definivano “hybris”. Al contrario, un’ontologia della donazione può aprire lo spazio e la possibilità della manifestazione o dell’incarnazione della trascendenza solo nella stretta misura in cui essa riesce a significare le dinamiche e le ragioni dialettiche del darsi negandosi e viceversa, dell’incarnarsi trascendendo e viceversa, cioè dell’annientarsi dell’essere e della possibilità della sua redenzione ricreatrice. In

⁹⁵⁶ L’interrogativo è stato posto dal prof. M. Nicoletti. Se la scrittura è un’esperienza della donazione, essa lo è solo e costitutivamente in virtù dell’alterità dell’alienazione e della mortalità, dell’incarnazione e della trascendenza. L’« attingimento » di queste alterità sarebbe impossibile, perché contraddirebbe la possibilità costitutiva stessa di queste esperienze, che possono essere considerate anzi come esperienze di questa inattingibilità. Analogamente, Simone Weil sostiene che nel creato si può sentire o sperimentare la presenza di Dio solo in forma di assenza (S. Weil, « La pesanteur et la grâce », op. cit. ; pag. 24 e pag. 126).

questo senso, l'esperienza della donazione è una delle esperienze più originarie eppure ultime pensabili dall'uomo, analogamente a quelle del silenzio e dell'assenza rispetto alla voce (o all'ascolto) e alla presenza.

Dovremmo chiederci a questo punto se la tesi secondo la quale l'essere si dà nelle scritture della storia implichi la tesi secondo la quale la trascendenza s'incarna nella scrittura dell'alienazione e della formazione, delle trasformazioni e delle della ri-creazione dell'essere umano, nel senso che abbiamo visto. Coerentemente al fatto che la scrittura è un'esperienza di atti, tutti questi concetti – creazione, alienazione, incarnazione, formazione, donazione, ma anche l'intenzionalità, la riflessione e la trascendenza – esprimono degli atti, cioè delle dinamiche, e dunque i movimenti di certe possibilità relazionali. Questi movimenti concettuali destabilizzano strutturalmente le definizioni e gli statuti, le possibilità e i limiti dell'ontologia, della fenomenologia, dell'estetica e delle loro logiche. Alla fine della quarta parte della tesi, il ricorso a Dante e l'interpretazione della sua scrittura permettono di cogliere e di pensare questi problemi concretamente, cioè laddove essi si trovano contemporaneamente presenti, in un ultimo tentativo epico e totale di "Weltwerk", cioè di riscrittura dell'intero essere di quel mondo. La scrittura di Dante comprende in modo unitariamente estetico e fenomenologico l'essere del mondo negli esseri, e li ricrea in modo contemporaneamente ontologico e teologico. La scrittura di Dante esemplifica la tesi di fondo della quinta parte di questa ricerca, secondo la quale la scrittura "è" l'ontologia fenomenologica delle esperienze della donazione ricreatrice. I contenuti essenziali mediante i quali queste esperienze della donazione dell'essere appaiono e sono comprese sono l'alienazione e l'incarnazione, cioè l'essere per la morte o l'essere in Dio per la vita eterna.

La scrittura è l'autocoscienza della propria esistenza, che riconosce l'immanenza riflessa della trascendenza intenzionale, e in questo modo supera nella forma dell'interiorità la logica della riflessione intenzionale e totalizzante. Essa si aliena da sé e sperimenta l'alterità della morte e l'essere per la morte stessa. La scrittura riconosce dialetticamente la donazione del senso e dell'essere « dei » e « ai » fenomeni, in rapporto all'esperienza della gettatezza effettiva e della mortalità dell'esistenza.

Nelle sue dimensioni e funzioni estetiche, analitiche e teologiche, la scrittura esercita l'essere per la morte, cioè la decisione anticipatrice che da ascolto alla coscienza e riconosce la propria nullità fondamentale e abissale (Abgrund), cioè la nullità dell'essere della propria esistenza che definisce proprio la nostra essenza. *Essendo per la morte, la scrittura può fondare l'ontologia fenomenologica dell'esperienza estetica della donazione, la quale forma l'esistenza che può riconoscerla. L'esistenza umana si riconosce proprio nella donazione che riceve come nella sua essenza:*

- la donazione è contemporaneamente e infinitamente altra dal sé dell'esistenza, eppure costitutiva di quel sé;

- la donazione costituisce l'essenza che l'uomo deve e non può che ricevere, perchè egli deve ancora "divenir-la", cioè perchè egli deve ancora (poter) divenire tutto ciò che può essere;

- d'altra parte, l'uomo può essere e deve divenire tutto ciò che deve ricevere: il suo essere, secondo la tesi paradossale di Agostino discussa nella quarta parte della ricerca, alla fine della seconda sezione.

La scrittura ricrea originariamente l'essere del mondo e dell'uomo "ex nihilo", perchè riconosce quella donazione della quale essa stessa non è che una manifestazione o espressione; proprio perchè la scrittura è la forma riflessa e autocosciente della donazione ontologica, proprio per questo essa è il luogo del riconoscimento della manifestazione della donazione.

Il compito ontologico e quindi estetico della scrittura incomincia con lo stare a guardare stupefatta l'essere al suo sorgere. Di conseguenza, la scrittura mostra che pensare non significa ridurre qualcosa alla sua struttura intelligibile e concettuale già pensata. Pensare significa piuttosto "lasciare" che qualcosa sia nella sua situazione, secondo l'espressione del suo linguaggio; pensare significa mollare la presa del "begreifen", per lasciare che qualcosa sia e stia nella sua situazione (il secondo Heidegger mutua al riguardo dal buddhismo zen il concetto di « Gelassenheit »⁹⁵⁷), che esprima il suo essere vivente e il suo linguaggio, senza essere modificata dal concetto. La scrittura condivide questo compito con la filosofia, con la teologia e con le psicologie, nel senso più esteso del termine, che lo svolgono ciascuna a suo modo e nei suoi ambiti.

La scrittura e la dialettica, la fenomenologia estetica e l'ontologia della donazione sono solo atti e dimensioni, che esprimono tutti la compresenza simultanea

- dell'alienazione e del puro stare a guardare,

- del riconoscimento in sé dell'Altro e del Suo donarsi, cioè del fatto che « io è un Altro che me stesso »,

- del « donare Sé » e del riconoscimento dialettico della donazione rispetto alla gettatezza mortale dell'esistenza.

A queste condizioni, la "Gelassenheit" umana e la "kenosis" – in quanto donazione rivelata o psichica – possono trascendere se stesse per incontrare l'altro, per donarsi e incarnarsi in se stesse in questi modi :

a) la « Gelassenheit » umana si esprime nel negarsi, nell'abbandonarsi – cioè nell'abbandonare il proprio Io (riconoscendolo) come un altro che se stesso -, nell'alienarsi e nel trasformarsi,

b) mediante e attraverso l'essere per la morte, la memoria storico-genetica dell'alterità originaria, il riconoscimento dialettico della donazione e la ricomprensione progettuale dei dati e delle situazioni,

⁹⁵⁷ M. Heidegger, « Gelassenheit » (conferenza del 1955), op. cit.

c) la « kenosis » si esprime e si manifesta all'uomo in quanto donazione di essere rivelato alla gettatezza mortale della mia esistenza, cioè in quanto rivelazione che mi ricrea⁹⁵⁸ ; essa può manifestarsi come donazione psichica degli altri e dell'essere del mondo, che mi si presentano come alterità ; infine essa può manifestarsi come donazione di me stesso all'altro, nel senso della ricomprensione progettuale e della rielaborazione con l'altro delle situazioni vissute e subite; questo può avvenire nella relazione amorosa o terapeutica.

E' ora necessario riprendere le tre principali concezioni funzionali della scrittura elaborate nel corso della ricerca, al fine di poter sintetizzare una descrizione analitica esaustiva di questo soggetto.

- Innanzitutto abbiamo visto che la scrittura è memoria genetica e storica del formarsi, del trasformarsi e dello svilupparsi delle mie facoltà (la sensazione, la percezione, l'immaginazione, la rappresentazione, il pensiero, l'esistenza e la scrittura), quasi fossero delle forme chiamate a confrontarsi coi contenuti dell'alterità degli altri e del mondo.

- La scrittura sarebbe dunque l'esperienza fenomenologica ed estetica delle facoltà o componenti dialettiche che hanno formato l'uomo, la storia della sua presa di coscienza individuale attraverso la storia sociale del suo mondo ; mediante quest'esperienza e questa storia, l'uomo riconosce se stesso dialetticamente, perché si riconosce attraverso l'alterità del mondo (e) degli altri.

- In quanto esperienza fenomenologica, estetica e dialettica, la scrittura è il riflettersi della coscienza di sé nella memoria genetica e storica di ciò che mi è stato dato per formare, per trasformare e sviluppare le mie facoltà, cioè il mio sentire, esistere e sapere, affinché io riconosca dialetticamente e ricomprensione progettuale il mio essere al mondo attraverso l'alterità del mondo degli altri.

In questi termini la fenomenologia estetica sembra potere fondare quella che Heidegger definiva in « Essere e tempo » come « l'analitica dell'esistenza del « Dasein » ».

Possiamo ormai procedere alla sintesi di una concezione analitica definitiva della scrittura :

⁹⁵⁸ Questo termine significa letteralmente l'atto dello svuotarsi e ha un uso quasi esclusivamente teologico e cristologico. S. Paolo scrive che « Cristo spogliò se stesso » (Lettera ai Filippesi, 2, 7). S. Francesco d'Assisi cercò di compiere qualcosa di relativamente analogo, almeno nel senso della povertà. Questo concetto presenta qualche analogia con quello ebraico di « tzim tzoum », che indica l'autolimitazione di Dio in senso spazio-temporale e materiale, al fine di « fare spazio » alla creazione, all'esistenza e alla libertà umane. Ne parlava già nel 1190 Mosé Maimonide nella sua « Guida dei perplessi » (UTET, Torino, 2005) ; ne parlerà in seguito il rabbino e cabalista cinquecentesco Isacco Luria, che Sylvie Germain cita in modo teoreticamente pertinente rispetto alle tesi sviluppate nel suo libro « Les échos du silence » (op. cit.) a proposito del mistero del « ritirarsi di Dio ».

- in quanto ontologia fenomenologica dell'esperienza estetica, dialettica e storico-genetica della donazione mediante l'alienazione,
- la scrittura è il riflettersi della coscienza di sé nella memoria genetica e storica
- cioè nel "ricordarsi" (sich er-innern, introiettarsi, interiorizzarsi in sé) - di ciò che mi è stato dato per formare, trasformare e sviluppare le mie facoltà (la sensazione, la percezione, l'immaginazione, la rappresentazione, il pensiero, l'esistenza e la scrittura), cioè il mio sentire ed essere al mondo, il mio esistere e sapere,
- affinché io possa riconoscere dialetticamente e ricomprendere progettualmente il mio essere (me stesso) al mondo attraverso l'alterità dell'essere del mondo, soprattutto del mondo degli altri ;
- la comprensione e la scrittura poetiche coincidono dunque con la ricreazione dell'essere del mondo da parte dell'essere al mondo che ogni uomo è ;
- di conseguenza, l'analitica dell'esistenza umana diventa possibile solo in quanto fenomenologia estetica.

Ne risulta una concezione fenomenologica, storico-genetica, dialettica e progettuale della memoria delle stratificazioni che hanno formato la storia umana. Questa concezione della memoria confuta l'identità biologica immediata, per fondare sulla storicità la temporalità dell'essere umano, come Heidegger comprenderà alla fine di "Essere e tempo", dopo che tutta la prima parte dell'opera è stata dedicata a dimostrare esattamente l'opposto, cioè che la temporalità sarebbe il senso ontologico ed esistenziale del « Dasein » in quanto cura (Sorge). In quanto attività genetica e storica, riflessiva e trascendente, retroattiva e ricreativa portante della scrittura e del pensiero, la memoria attua la tensione dialettica tra l'origine, la formazione e lo sviluppo storico; queste dimensioni sono distinte, ma compresenti e reciprocamente vitali l'una per l'altra, come il bocciolo, il fiore e il frutto nella metafora botanica che Hegel utilizza nella Prefazione alla sua "Fenomenologia dello spirito" per esemplificare organicamente la sua concezione della vita dialettica dell'essere e del pensare. La tensione dialettica della memoria rende possibile l'esistenza e l'insistenza della scrittura sul « perchè ? » dell'essere e quindi sulla ri-creazione del mondo. L'esperienza alienante e riflessiva della memoria è ciò che permette alla scrittura di ricomprendere ontologicamente la fatticità dell'origine, compiendo l'esperienza storico-genetica della formazione dell'inconscio e delle facoltà della coscienza, fino a manifestare le possibilità originarie e indecidibili dell'esistenza di ciascuno, cioè il suo "pourquoi" e il suo senso.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, Nicola (1971). Voce *Libertà*; in: *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971 (rist. 1990); pagg. 525-531.

Adorno, Theodor W. (1963). *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M. 1963 (tr. it. *Tre studi su Hegel*, tr. F. Serra, Il Mulino, Bologna 1971).

(1966). *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966 (tr. it. *Dialettica negativa*, tr. Carlo Alberto Donolo, Einaudi, Torino 1970).

Agostino d'Ippona (397-400). *Le Confessioni*, Edizioni Paoline, Milano , 1987-1995 (tr. it. e note di A. Landi).

(399-419). *La trinità*, a cura di G. Beschin, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1973, vol. IV.

(413-427). *La città di Dio*, a cura di C. Borgogno, Edizioni Paoline, Roma, 1979.

Alighieri, Dante (1294). *Vita Nuova*, a cura di A. Berardinelli, Garzanti, Milano, 2007.

(1304-1307). *Convivio*, a cura di P. Cudini, Garzanti, Milano, 2005.

(1304-1320). *La Divina Commedia. Inferno. Purgatorio. Paradiso*, testo critico della Società Dantesca Italiana, riveduto col commento scartazziniano rifatto da G. Vandelli, Hoepli, Milano, 1979.

La Divina Commedia. Inferno. Purgatorio. Paradiso, comm. di T. Di Salvo, Zanichelli, Bologna, 1993-1998.

La Divine Comédie (traduction par J. Risset), 3 vol., GF Flammarion, 2006.

(1312). *Monarchia*, a cura di F. Sanguineti, Garzanti, Milano, 2007.

Arendt, Hannah (1951). *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 1973-2004 (tr. it. di A. Guadagnin).

(1958). *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000 (tr. it. di S. Finzi).

(1963). *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2003 (tr. it. di P. Bernardini).

Arias, Gino (1901). *Le istituzioni giuridiche medievali nella Divina Commedia*, F. Lumachi editore, Firenze.

Aristotele (1968). *Metafisica* (2 vol.), Loffredo, Napoli (tr. it. e comm. di G. Reale).

(1979). *L'anima*, Loffredo, Napoli (tr. it. e comm. di G. Movia).

(1986). *Etica Nicomachea* (2 vol.), Rizzoli, Milano (tr. it. e comm. di M. Zanatta).

(1989). *Le categorie*, Rizzoli, Milano (tr. it. e comm. di M. Zanatta).

(1994). *Esortazione alla filosofia (Protrettico)*, Il Tripode, Napoli (tr. it. e comm. di E. Berti).

(2001). *Poetica*, La Nuova Italia, Firenze (tr. it. e comm. di F. Albeggiani).

Auerbach, Erich (1938). *Figura*, in: "Archivum Romanicum, vol XXII, 4°, Olschki, Firenze, 1939.

(1963). *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano.

Bacchin, Giovanni Romano (1967). *L'immediato e la sua negazione*, Grafica, Perugia 1967.

Balmory, Marie (1986). *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Grasset, Paris, 2006.

(2005). *Le moine et la psychanalyste*, Albin Michel, Paris.

Barbaras, Renaud (1989). *Autrui*, Quintette, Paris, 2003.

Baudelaire, Charles (1857). *Les fleurs du mal*, Gallimard, Paris, 2005.

(1869). *Petits Poèmes en prose (Le Spleen de Paris)*, Gallimard, Paris, 1973.

Baum, Manfred (1986). *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn 1986.

Bauman, Zygmunt (1999) *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2001 (traduz. di O. Pesce).

(2005). *Globalizzazione e Glocalizzazione*, Armando, Roma (traduz. di E. Coccia).

Beck, Andrew J. (1960). *Substance, Subject and Dialectics*, in "Tulane Studies in Philosophy", 1960 (9), pp. 109 sgg..

Beck, Ulrich (2005). *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma (traduz. di C. Sandrelli).

Becker, Werner (1969). *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Kohlhammer, Stuttgart 1969.

(1971). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation*, Kohlhammer, Stuttgart, 1971.

Benjamin, Jessica (1988). *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Power*, New York.

Bentham, Jeremy (1789). *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino, 1998 (a cura di E. Lecaldano, traduz. di S. Di Pietro).

Berlin, Isaiah (1958). *Two Concepts of Liberty*; in: Isaiah Berlin, "Four Essays on Liberty", Oxford University Press, Oxford, 1969.

Berti, Enrico (1972). *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, in "Theorein", 1969-1972 (VI), pp. 5-24.

Bessone, Magali (2000). *La justice*, GF Flammarion, Paris.

La Bhagavadgita (traduction et présentation par M. Ballanfat), GF Flammarion, Paris (2007). Nelle citazioni questo testo è abbreviato con la sigla BG.

La Bibbia di Gerusalemme (1974-1991), Edizioni Dehoniane, Bologna.

Bidet, Jacques (1996). Voce *Egalité*; in : « Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale » (2 vol.), diretto da M. Canto-Sperber, PUF, Paris, 1996-2004 ; pagg. 605-611.

Boltanski, Luc - Chiapello, Eve (1999). *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

Bonaventura da Bagnoregio (1259). *Itinerario della mente in Dio e Riduzione delle arti alla teologia*, Patron, Bologna, 1972 (a cura di S. Martignoni).

Bonsiepen, Wolfgang (1977). *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bouvier, Bonn 1977. In: "Hegel-Studien", Beiheft 16.

Bourdieu, Pierre (1979). *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna, 1993 (traduz. di G. Viale).

(2002). *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*, Editions de l'Aube (traduz. ital. di S. Chiodi « Il mondo sociale mi riesce sopportabile perchè posso arrabbiarmi », nottetempo srl, Roma, 2004).

Bourguignon, André (1996). Voce *Freud Sigmund* ; in : « Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale » (2 vol.), diretto da M. Canto-Sperber, PUF, Paris, 1996-2004 ; pagg. 756-761.

Brague, Rémi (1992). *Europe, la voie romaine*, Gallimard, Paris.

(2006). Recensione e commento all'enciclica pontificia di Benedetto XVI *Deus amor est* ; in : « Vita e pensiero », Milano, luglio 2006.

J. Breuer, Joseph - Freud, Sigmund (1893). *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*, in : *Studi sull'isteria e altri scritti* (1895); in: S. Freud, *Opere*, vol. I, Bollati Boringhieri, Torino, 1967.

Buddha (1994). *Aforismi e discorsi*, Newton Compton, Roma.

Bugault, Guy (1994). *L'Inde pense-t-elle ?*, PUF, Paris.

Bugault, Guy e Kapani, Lakhsmy (1996). Voce *Bouddha* ; in : « Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale » (2 vol.), diretto da M. Canto-Sperber, PUF, Paris, 1996-2004 ; pagg. 210-219.

Canetti, Elias (1960). *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981 (traduz. di G. Forti).

Canto-Sperber, Monique (1996). Voce *Bonheur*; in : « Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale » (2 vol.), diretto da M. Canto-Sperber, PUF, Paris, 1996-2004 ; pagg. 197-210.

Caputo, J. D., *M. Eckhart and the later Hedegger : The Mystical Element in Heidegger Thought*, in « Journal of the History of Philosophy », 1974, pp. 479-494.

Cartesio, Renato (1637). *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

Chiereghin, Franco (1980). *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall' ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, "Verifiche", Trento 1980.

(1986). *La "Fenomenologia dello spirito" nell'interpretazione di Martin Heidegger*, in "Verifiche", 1986 (15), pp. 365-393.

(1992). *La genesi della logica hegeliana*, in AA. VV., "Hegel. Guida storica e critica", cur. Pietro Rossi, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 27-63.

(1994). *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

(1995). *Gentile riformatore di Hegel. Il ruolo dell'opinione all'inizio della "Scienza della logica"*, in AA. VV., "Idealismo tedesco e Neoidealismo italiano", Palermo 1995, pp. 9-24.

Constant, Benjamin (1819). *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Questo celebre discorso si trova in : « Benjamin Constant par lui-même », Seuil, Paris, 1968.

Conze, Eduard (1962). *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*, University of Michigan Press, 1967.

Coomaraswamy, Ananda K. (1943). *Induismo e buddhismo*, SE, Milano, 2005.

Cover, Alessandra (1993). *Essere e negatività nei "Beiträge zur Philosophie"*, in "Verifiche", 1993 (22), pp. 319-363.

Cusano, Niccolò (Kryfts Nikolaus) (1440). *La dotta ignoranza*, Città Nuova, Roma, 1991.

Cyrulnik, Boris - Seron, Claude (2004). *La résilience ou comment renaître de sa souffrance*, Fabert, Paris.

Dhamma-Pada (I versetti della legge) ; in : P. Filippani-Ronconi, « Il buddhismo », Newton Compton, Roma, 1994.

Dastur, Françoise (2006). *Autrui dans la philosophie contemporaine*, disponible in rete e tratto da una serie di seminari tenuti dalla filosofa a St Pons (Aveyron-Ardèche) nell'agosto del 2006.

Deleury, Georges (1978). *Le Modèle hindou : essai sur les structures de la civilisation de l'Inde d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Hachette.

De Libera, Alain (1996). *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Bayard, Paris.

De Mijolla, Alain (2004). *Préhistoire de famille*, PUF, Paris, 2004.

Depraz, Natalie (1996). Voce *Autrui* ; in : « Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale » (2 vol.), diretto da M. Canto-Sperber, PUF, Paris, 1996-2004 ; pagg. 147-153.

Derrida, Jacques – Dufourmantelle, Anne (1997). *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy.

(2002). "The history of the Lie", in: *Without Alibi*, Stanford University Press.

De Saussure, Yves (1987). *Introduction à la psychologie de la personne*, Les Editions I.E.S., Genève.

Dolto, Françoise e Séverin Gérard (1979). *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, France Loisirs.

Duby, Georges (1976). *Le temps de cathédrales. L'art et la société*, Gallimard, Paris.

Dumézil, Georges (1968) *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1978.

Düsing, Klaus (1984). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik* (= "Hegel-Studien", Beiheft 15), 2., verh. u. um e. Nachw. erw. Aufl., Bouvier, Bonn 1984.

Eckhart, *Opere tedesche* (1314). La Nuova Italia, Firenze, 1982.

Ehrenberg, Alain (1999). *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris.

Ellison, Ralph (1952). *L'uomo invisibile*, Einaudi, Torino, 2009.

Euripide (1985). *Medea - Ippolito*, Mondadori, Milano (tr. it. di R. Cantarella, commento e cura di M. Cavalli e D. Del Corno).

Fariddud-Din Attar, *Mantiqu't-Tair - The Speech of the Birds*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1998.

Feuerbach, Ludwig (1841). *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971.

Filippani-Ronconi, Pio (1994). *Il buddhismo*, Newton Compton, Roma.

Fink, Eugen (1948). *Philosophie als Überwindung der « Naivität »* (La filosofia come superamento dell'ingenuità), in *Lexis*, Lahr/Baden, 1, pagg. 107-127. Questo studio è stato ripubblicato in E. Fink, « Nähe und Distanz », Alber, Freiburg, 1976.

Forti, Simona (2004). *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino.

Frankfurt, Harry G. (1988). « Freedom of the Will and the Concept of a Person » ; in : *The Importance of what we care about*, Cambridge. Pagg. 11-25.

Freccero, John (1959-1984). *Dante. The Poetics of Conversion*, Harvard University Press, 1988.

Freud, Anna (1936). *L'Io e i meccanismi di difesa*, Martinelli, Firenze, 1968

Freud, Sigmund (1895). *Studi sull'isteria e altri scritti*, in: *Opere*, vol. I, Bollati Boringhieri, Torino, 1967.

(1899-1900). *L'interpretazione dei sogni*, in: *Opere*, vol. III, Bollati Boringhieri, Torino, 1966.

(1913). *Totem e tabù*, in: *Opere*, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.

(1914). *Per la storia del movimento psicoanalitico*, in: *Opere*, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.

(1915-1917). *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti (Metapsicologia, 1915)*, in: *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

(1926). *Inibizione, sintomo e angoscia*, in: *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.

(1929). *Il disagio della civiltà*, in: *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.

(1932-1933). *Lezioni d'introduzione alla psicoanalisi* (Nuova serie di lezioni, lezione XXXI), in: *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino, 1968, 1979 e 1993.

Fromm, Erich (1941). *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano, 1970.

(1955). *Psicoanalisi della società contemporanea*, Comunità, Milano, 1970.

(1963). *La disobbedienza come problema psicologico e morale*; in: "La disobbedienza e altri saggi", Mondadori, Milano, 1982.

(1976). *Avere o essere ?*, Mondadori, Milano, 1982.

F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1996 (*The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992).

Fulda, Hans Friedrich (1965). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1965.

(1966). *Über den spekulativen Anfang*, in "Subjektivität und Metaphysik", Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, pp. 109-127.

(1966/2). *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, in "Hegel-Studien", Beiheft 3, Bonn 1966, pp. 135-154 (2. Aufl., Ivi 1984. - rist. anche nei Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes', hrsg. v. H.-F. Fulda u. D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 329-390).

(1973). *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in AA. VV., "Hegel-Bilanz", hrsg. v. R. Heede u. J. Ritter, Frankfurt a. M. 1973, pp. 231-262.

Gadamer, Hans Georg (1971). *Die Idee der Hegelschen Logik*, in *Hegels Dialektik: 5 hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen 1971 (II ed. aumentata,

con titolo conseguentemente diverso: "Hegels Dialektik: 6 hermeneutische Studien", 2., verm. Aufl., Mohr, Tübingen 1980 - rist. poi anche in *Gesammelte Werke*, 3. Neuere Philosophie, 1 (Hegel, Husserl, Heidegger), Mohr, Tübingen 1987), pp. 49-69 (tr. it. *L'idea della logica hegeliana*, in *La dialettica di Hegel. Con due lettere di M. Heidegger a H. G. Gadamer*, tr. e nota critica a cura di Riccardo Dottori, Marietti, Torino 1973, pp. 95-126).

Gadamer, Hans Georg (1971/2). *Hegel und die Antike Dialektik*, in *Hegels Dialektik: 5 hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen 1971 (II ed. aumentata, con titolo conseguentemente diverso: *Hegels Dialektik: 6 hermeneutische Studien*, 2., verm. Aufl., Mohr, Tübingen 1980 - rist. poi anche in *Gesammelte Werke*, 3. Neuere Philosophie, 1 (Hegel, Husserl, Heidegger), Mohr, Tübingen 1987) (tr. it. *Hegel e la dialettica antica*, in *La dialettica di Hegel. Con due lettere di M. Heidegger a H. G. Gadamer*, tr. e nota critica a cura di Riccardo Dottori, Marietti, Torino 1973, pp. 5-45).

Galimberti, Umberto (2005). *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano.

Galland, Olivier - Lemel, Yannick (2007). *Valeurs et cultures en Europe*, La Découverte, Paris, 2007.

Germain, Sylvie (1996). *Les échos du silence*, Albin Michel, 2006.

Giddens, Anthony (1990). *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1994.

Goethe, Johann Wolfgang (1795-1796). *Wilhelm Meister. La vocazione teatrale*, Garzanti, Milano, 1977.

(1808-1832). *Faust*, Mondadori, Milano, 1970 (tr. it. di F. Fortini).

Grillparzer, Franz von (1821). *Medea*, Marsilio, Venezia, 1994 (tr. it. di C. Magris).

Gulli, Mario (1982). *Problemi e prospettive di ermeneutica hegeliana*, in: "Giornale di Metafisica", 1982, n. 2, pp. 307-346.

Guzzoni, Ute (1963). *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Alber, Freiburg-München 1963.

Habermas, Jürgen (1968). *Tecnica e scienza come ideologia*, in : « Teoria e prassi nella società tecnologica », Laterza, Bari, 1978.

(1981). *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna, 1997.

Harel-Biraud, Hélène (1994). *Manuel de psychologie à l'usage des soignants*, Masson, Issy-les-Moulineaux.

Hartmann, Eduard von (1868). *Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*, Berlin 1868.

Haym, Rudolf (1857). *Hegel und seine Zeit*, Olms, Hildesheim, 1962.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La lista delle opere di Hegel e delle abbreviazioni utilizzate è riportata al termine di questa bibliografia.*

Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit* (abbreviato nel nostro testo con la sigla ET seguita dal numero del paragrafo), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927. Traduz. italiana di P. Chiodi : *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

(1921-1927-1937). *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith* (19 agosto 1921 ; 20 agosto 1927 ; 18 luglio 1937). Il carteggio tra Heidegger e Karl Löwith è inedito ma in preparazione ; i testi si trovano in « Zur philosophischen Aktualität Heideggers », vol. II, « Im Gespräch der Zeit », Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, pagg. 27-39.

(1927). *I problemi fondamentali della fenomenologia* (Il Nuovo Melangolo, 1998). Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung-Sommersemester 1927) ; in : *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt, 1975 (II Abt, Bd 24).

(1929). *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1929. Traduz. ital. in “Segnavia” a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.

(1929). *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929. Traduz. ital. in “Segnavia” a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.

(1930). *Von Wesen der Wahrheit* (conferenza del 1930), Frankfurt, 1943. Seconda ediz. con nota conclusiva ampliata e pubblicata in “Brief über den Humanismus”, Bern, 1949. Traduz. ital. di A. Carlini, 1952 e poi in “Segnavia”, Adelphi, Milano, 1987.

(1930-31). *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Vorlesung del semestre 1930-31), hrsg. von Ingrida Görland (= Gesamtausgabe, Abt. 2: Vorlesungen 1923-44, Bd. 32), Klostermann, Frankfurt a. M. 1980 (tr. it. *La fenomenologia dello*

spirito di Hegel, curata da Eugenio Mazzarella, tr. di Silvia Caianiello, Guida, Napoli 1988).

(1938). *L'epoca dell'immagine del mondo*, (conferenza del 1938), in "Holzwege", Klostermann, Frankfurt am Main, 1950. La conferenza si trova alle pagine 71-102 dell'ediz. italiana, M. Heidegger, « Sentieri interrotti », La Nuova Italia, Firenze, 1968.

(1938-1939, 1941). *Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* (Vorlesungen dei semestri 1938/39 e 1941), in Gesamtausgabe, Abt. III: "Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes", Bd. 68: Hegel, hrsg. v. Ingeborg Schüssler, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, pp. 1- 64.

(1942-1943). *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, pp. 105-192 (tr. it. *Il concetto hegeliano di esperienza*, in "Sentieri interrotti", pres. e tr. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 103-190).

(1955). *Gelassenheit* ; questa conferenza sarà pubblicata in « Gelassenheit », Neske, Pfullingen, 1959 (*Heidegger Gesamtausgabe*, XVI).

(1957). *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* ; in : « Identität und Differenz », Neske, Pfullingen, 1957.

Heinrichs, Johannes (1974). *Die Logik der "Phänomenologie des Geistes"*, 2. Aufl., Bouvier, Bonn 1983 (I ed., Ivi 1974).

Henrich, Dieter (1964). *Anfang und Methode der Logik*, in Heidelberger Hegel-Tage, 1962. Vorträge u. Dokumente, hrsg. v. H.-G. Gadamer, Bouvier, Bonn 1964 (= "Hegel-Studien", Beiheft 1), pp. 19-35.

(1974). *Autonomous Negation*, in "Review of Metaphysics", 1974 (27).

(1975). *Formen der Negation in Hegels Logik*, in "Hegel-Jahrbuch 1974" (1975), pp. 245-256.

(1978). *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in "Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324.

Henry, Michel (1996). *C'est Moi la Verité*, Le Seuil, Paris.

Herder, J. G. (1774). *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, Zanichelli, Bologna, 1971.

(1791). *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Einaudi, Torino, 1971.

Hitler, Adolf (1925) *Mein Kampf. Schutzumschlag*, Franz Eher Verlag, München.

Hobsbawm, Eric J. (1999). *Intervista sul nuovo secolo*, Laterza, Roma-Bari.

Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Traduz. ital. *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

(2000). *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, in : « Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie », Suhrkamp, Frankfurt, 2000, pagg. 171-192.

(2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2001. Traduz. ital. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, manifestolibri, Roma, 2003.

(2006). *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte, Paris. Si tratta di una raccolta di undici saggi, pubblicati dall'autore tra il 1994 e il 2004, scelti e tradotti in francese da O. Voirol, P. Rusch e A. Dupeyrix.

(1994). *Le patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale* ; ibidem, pagg. 39-100. L'articolo originale del 1994 è « Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität des Sozialphilosophie », in A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000 ; pagg. 11-69.

(2001). *La Teoria critica della Scuola di Francoforte e la teoria del riconoscimento* (colloquio condotto da O. Voirol con A. Honneth) ; ibidem, pagg. 151-180. Il testo è la trascrizione di un'intervista effettuata da O. Voirol a A. Honneth a Francoforte sul Meno il 5 e l'8 ottobre 2001.

(2002). *Capitalismo e realizzazione di sé : i paradossi dell'individuazione*; ibidem, pagg. 305-324. L'articolo originale è « Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung », in A. Honneth (direz.) *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Campus, Frankfurt, 2002 ; pagg. 141-158.

(2003). *Invisibilità : sull'epistemologia del riconoscimento* ; ibidem, pagg. 225-244. L'articolo originale è « Unsichtbarkeit : zur Epistemologie von Anerkennung », in *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003 ; pagg. 10-27.

(2003). *Teoria della relazione oggettuale e identità postmoderna. A proposito del preteso invecchiamento della psicoanalisi*; ibidem, pagg. 325-348. L'articolo originale è "Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse", in *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003 ; pagg. 138-161.

(2004). A. Honneth - M. Hartmann, *I paradossi del capitalismo : un programma di ricerca*; ibidem, pagg. 275-304. L'articolo originale è « Paradoxien des Kapitalismus. Ein Forschungsprogramm », in *Berliner Debatte Initial*, n° 15, 2004 ; pagg. 4-17.

Horkheimer, Max - Adorno, Theodor W. (1944). *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997 (a cura di C. Galli, traduz. di R. Solmi).

Horkheimer, Max (1947). *Eclipse of the Reason* (1947), Beacon Press, Boston, 1987 (esistono numerose edizioni successive). L'ediz. tedesca porta il sottotitolo dell'ediz. originale : *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1967. La traduz. italiana è *Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969.

Huizinga, Johan (1919). *L'autunno del Medio Evo*, Rizzoli, Milano, 1998.

Huntington, Samuel P. (1993). *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2000. (*The Clash of Civilizations and the Remaking of New Order*, Simon & Schuster).

Husserl, Edmund (1912-1928). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (tr. it. di G. Alliney), Einaudi, Torino, 1965.

(1931). *Meditazioni cartesiane* (tr. it. di F. Costa), Bompiani, Milano 1969.

Hyppolite, Jean (1946). *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Aubier - Editions Montaigne, Paris 1946 (tr. it. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, tr. di Gian Antonio De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972).

(1969). *Note sur la Préface de la Phénoménologie de l'Esprit et le thème: l'Absolu est Subject*, in Hegel-Tage Urbino 1965 (= "Hegel-Studien", Beiheft 4), Bouvier, Bonn 1969, pp. 75-80.

Ibn 'Arabi (1203). *Les illuminations de la Mecque*, Albin Michel, Paris, 2008.

Jaeschke, Walter (1978). *Äußerliche und immanente Reflexion*, in "Hegel-Studien", 1978 (13), pp. 85-118.

Jaspers, Karl (1958). *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1960.

Jonas, Hans (1979). *Das Prinzip Verantwortung : Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. Ristampato da Surhkamp Taschenbuch, 1984. Traduz. ital. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990.

Joyce, James (1916). *Dedalus*, Mondadori, Milano, 1996.

(1934). *Ulisse*, Mondadori, Milano, 1984.

Jung, Carl Gustav (1957-1961). *Erinnerungen Träume und Gedanken von C. G. Jung* (raccolti e editi da A. Jaffé). Traduz. ital.: *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, Il Saggiatore, Milano, 1965.

Kant, Immanuel (1781-1787), *Critica della ragion pura*, (2 vol.) Laterza, Roma-Bari, 1985 (tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice).

(1785). *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1980.

(1790). *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1982.

Kettner, Matthias (1990). *Hegels "sinnliche Gewißheit". Diskursanalytischer Kommentar*, Campus-Verlag, Frankfurt a. M.-New York 1990.

Keynes, John Maynard (1930). *Prospettive economiche per i nostri nipoti*. Il testo di questa conferenza si trova nel nono volume dei suoi *Collected Writings*, intitolato « Essays in Persuasion ». La traduz. ital. è *La fine del laissez faire ed altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

Kierkegaard, Sören A. (1844). *Il concetto dell'angoscia*, Opportunity Books, 1995.

Kimlicka, Will (1990). *Les théories de la justice. Une introduction*, La Découverte, Paris.

Klee, Paul *Pädagogischer Nachlaß* (l'archivio è conservato al Centro Paul Klee di Berna e comprende all'incirca tremila manoscritti).

Klein, Melanie (1921-1958). *Scritti 1921-1958*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2006.

Kojève, Alexandre (1947). *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, repr. en fac-sim. de la 2e éd. de Paris 1968, Gallimard, Paris 1979 (I ed., Ivi 1947) (Di questo testo esistono tre traduzioni italiane, tutte parziali: 1) *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, tr. E. de Negri, Einaudi, Torino 1948 [III ed., Ivi 1982]; 2) *Lezioni sull'eternità, il tempo e il concetto*, in: AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, cur. R. Salvatori, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 169-281; 3) *Filosofia e saggezza (Hegel e Platone)*, tr. L. Sichirillo, in *Hegelianica* [= "Differenze", n.5], Urbino 1965, pp. 27-55).

Kumar, Krishan (1988). *The Rise of Modern Society : The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*, Blackwell, Oxford.

Küng, Hans (1982). *Vita eterna ?*, Mondadori, Milano, 1983.

Lacan, Jacques (1974). *Scritti* (2 vol.), Einaudi, Torino.

Laplanche, Jean – Pontalis, Jean-Baptiste (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1967.

Voce *acte manqué* ; ibidem, pagg. 5 sgg.

Voce *ça* ; ibidem, pagg. 56 sgg.

Voce *complexe d'Oedipe* ; ibidem, pagg. 79 sgg.

Voce *fixation* ; ibidem, pagg. 160 sgg.

Voce *inconscient* ; ibidem, pagg. 197 sgg.

Voce *moi*; ibidem, pagg. 241 sgg.

Voce *principe de plaisir* ; ibidem, pagg. 332 sgg.

Voce *principe de réalité* ; ibidem, pagg. 336 sgg.

Voce *refoulement* ; ibidem, pagg. 392 sgg.

Voce *régression* ; ibidem, pagg. 400 sgg.

Voce *surmoi* ; ibidem, pagg. 471 sgg.

Latouche, Serge (2005). *L'invenzione dell'economia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

(2007). *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

Le Goff, Jacques (1967). *La civiltà dell'Occidente medievale*, Sansoni, Firenze, 1969.

(1982). *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino.

Leopardi, Giacomo (1817-1820). *Zibaldone di pensieri*, 2 voll., Mondadori, Milano 1989.

(1969), *Tutte le opere* (a cura di W. Binni e E. Ghidetti), 2 vol., Sansoni, Firenze.

Lessing, Gotthold Ephraim (1778). *Eine Duplik* ; in : *Gesammelte Werke* (vol. VIII), Paul Rilla, Berlin, 1954-1955.

Levinas, Emmanuel (1961). *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 2006 (introduz. di S. Petrosino, traduz. di A. Dell'Asta).

(1974). *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983-2002.

(1982). *Ethique et infini. Dialogues avec P. Nemo*, Fayard, Paris.

Il Libro della Scala di Maometto, SE, Milano, 1991.

Liebrucks, B. (1970). *Sprache und Bewußtsein*. Bd. 5: *Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1970.

Lochak, Danièle (2002). *Les droits de l'homme*, La Découverte, Paris.

Loewald, Hans (1951-1979). *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986.

(1986). *On internalisation*, in : « Papers on Psychoanalysis », New Haven-London, pagg. 69-86.

(1978). *Instinct Theory, Object Relations and Psychic Structure Formations* ; ibidem, pagg. 207-218.

(1962). *Internalization, Separation, Mourning and the Superego* ; ibidem, pagg. 257-276.

Loewenberg, J. (1935). *The comedy of Immediacy in Hegel's "Phenomenology"*, in "Mind" 1935 (44), pp. 21-38.

Löwith, Karl (1949). *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano, 1998.

Lucas, J. (1980). *On justice*, Clarendon Press, Oxford.

Lugarini, Leo (1974). *Introduzione a G.W.F. Hegel, Scienza della logica*, tr. Arturo Moni, rev. della tr. e nota intr. Claudio Cesa, intr. Leo Lugarini, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. VII-XXXIII.

(1978). *Die Bedeutung des Problems des Ganzen in der Hegelschen Logik*, in "Hegel-Studien", Beiheft 18, Bouvier, Bonn 1978, pp. 19-36.

Lukacs, György (1923). *Storia e coscienza di classe. Saggi di dialettica marxista*, Mondadori, Milano, 1973.

(1947). *Goethe e il suo tempo*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

(1948). *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, 2 vol., Einaudi, Torino, 1975.

Magris, Claudio (1986). *Danubio*, Garzanti, Milano.

(1991). *Itaca e oltre*, Garzanti, Milano.

(2005). *L'infinito viaggiare*, Mondadori, Milano.

(2006). *La storia non è finita. Etica, politica, laicità*, Garzanti, Milano.

(2006). *Lei dunque capirà*, Garzanti, Milano.

Mahabharata, Mondadori, Milano, 1995.

Maimonide, Mosé (1190). *Guida dei perplessi*, UTET, Torino, 2005.

Manent, Pierre (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Hachette, Paris.

Mannheim, Karl (1929). *Ideology and Utopia*, Routledge, London, 1953.

Marcuse, Herbert (1955). *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001.

(1932). *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1932. Traduz. ital. *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze, 1969.

Marin, Biagio (1912-1980). *Poesie*, Garzanti, Milano, 1999.

Marion, Jean-Luc (1977). *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano, 1979.

(1997). *Etant donné*, Presses Universitaires de France, Paris. Traduz. ital. di R. Caldarone : *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino, 2001.

Marshall Mc Luhan, Herbert (1963). *Rimorso di incoscienza*, pubblicato in « Lettera internazionale », n° 98, IV trimestre 2008.

Marx, Karl (1844). *Manoscritti economico filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1968.

(1859). *Studi filosofici. Contributo alla critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969-1971.

Marx, Werner (1967). *Absolute Reflexion und Sprache*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967.

(1971). *Hegels Phänomenologie des Geistes: die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1971.

Mauss, Marcel (1923-1924). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* ; in « Teoria generale della magia e altri saggi », Einaudi, Torino 1965.

Mead, George Herbert (1934). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1962.

More, Thomas (1516). *Utopia*, Laterza, Roma-Bari, 1982.

Movia, Giancarlo (1986-87). *Essere nulla divenire. Sulle prime categorie della logica di Hegel*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 1986 (78), n. 4, pp. 513-544; 1987 (79), n. 1, pp. 3-32.

Musil, Robert (1930-1953). *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino, 1957.

Nagarjuna (autore presunto, III sec. d. C.) *Traité de la grande vertu de la sagesse* (5 vol.), Louvain, Institut orientaliste, 1966-1980.

Nancy, Jean-Luc (2000). *Tout est-il politique ?*, in : « Marx actuel », n° 28, 2000, pagg. 5-10.

Naouri, Aldo (2004). *Les Pères et les Mères*, Odile Jacob, Paris.

Nardi, Bruno (1942). *Dante e la cultura medioevale*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

Novalis (Friedrich von Hardenberg) (1802). *Heinrich von Ofterdingen*, Adelphi, Milano, 1997.

Nuzzo, Angelica (1990). *Ancora una discussione su Hegel. Logica, storia, fenomenologia*, in "Giornale critico della Filosofia italiana", 1990 (69), n. 3, pp. 384-392 (recensione alla miscellanea *Logik und Geschichte in Hegels System*, hrsg. v. H.-C. Lucas u. G. Planty-Bonjour, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1989).

(1992). *Logica e Sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia*, Pantograf, Genova 1992.

Parasporo, Leone (1983-84). *Sulla storia della "Logica" di Hegel. Saggio di confronto tra le due redazioni della "Dottrina dell'essere"*, in "Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici", 1983-84 (8), pp. 175-218.

Pareto, Vilfredo (1916). *Trattato di sociologia generale*, UTET, Torino, 1988.

Pasolini, Pier Paolo (1968). *Teorema* (romanzo), Garzanti, Milano, 1999.

(1969). *Sceneggiatura e scritti per Medea* ; in : *Il Vangelo secondo Matteo - Edipo re – Medea*, Garzanti, Milano, 2006.

(1971). *Trasumanar e organizzar*, Garzanti, Milano.

(1975). *La Divina Mimesis*, Mondadori, Milano, 2006.

Petrarca, Francesco (1353). *Secretum*, Garzanti, Milano, 1967.

Pirandello, Luigi (1921). *Sei personaggi in cerca d'autore*, Mondadori, Milano, 1976.

(1926). *Uno, nessuno, centomila*, Mondadori, Milano, 2001.

Platone (1987). *Sofista. Parmenide. Filebo. Simposio. La Repubblica. Leggi*. In : *Opere complete* (9 vol.), Laterza, Roma-Bari.

Pöggeler, Otto (1973). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1973 (II ed., rinnov. ed ampl., 1993 - tr. it. *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, cur. da Antonella De Cieri, presentaz. di Valerio Verra, Guida, Napoli 1986).

(1973/2). *Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, in Pöggeler 1973, pp. 231-288 (tr. it. *La fenomenologia dell'autocoscienza*, in Pöggeler 1973, tr. it. cit., pp. 231-282).

(1976). *Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit*. In “Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel”, hrsg. v. H. Wagner, Bouvier, Bonn 1976, pp. 167-185.

Propp, Vladimir (1946). *Morfologia della fiaba – Le radici storiche dei racconti di magia*, Newton Compton, Roma, 1991 e 2003.

Rahner, Karl (1941). *Uditori della parola* (Hörer des Wortes), Borla, Roma, 1988.

(1976). *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Roma, 1984 (traduz. ital. Di C. Danna).

Rametta, Gaetano (1992). *Filosofia come "Sistema della scienza". Introduzione alla lettura della "Prefazione" della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Schio 1992.

Rampini, Federico (2007). *L'impero di Cindia*, Mondadori, Milano.

Rawls, John (1971). *Teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.

Reale, Giovanni (1975). *Storia della filosofia antica* (5 volumi), Vita e pensiero, Milano.

Reale, G. – Antiseri, D. (1983). *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* (3 volumi), La Scuola, Brescia.

Rézette, Séverine (2008). *Psychologie clinique en soins infirmiers*, Masson, Issy-les-Moulineaux.

Richli, Urs (1971-72). *Neuere Literatur zu Hegels Wissenschaft der Logik*, in "Philosophische Rundschau", 1971-72 (18), pp. 206-241.

Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris. (Traduz. italiana: *Sé come un altro*, Jaka Book, Roma, 1993-2002).

(1991). *Ethique et morale*, pubblicato in : « Lectures I. Encyclopaedia Britannica. Autour du politique », Le Seuil, Paris, 1991 (pagg. 270-293). L'articolo è pubblicato anche in *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris, 1990.

(1996). Voce *Ethique*, in : *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (pp. 689-694), PUF, Paris, 1996-2004.

(2004). *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004. Traduz. ital. : *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano, 2005.

Riedel, Manfred (1989). *Erster und anderer Anfang. Hegels Bestimmung des Ursprungs und Grundes der griechischen Philosophie*, in "Logik und Geschichte in Hegels System", hrsg. v. H.-C. Lucas u. G. Planty-Bonjour, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, pp. 173-197.

Rilke, Rainer-Maria (1912-1922). *Elegie di Duino*, Einaudi, Torino, 1973 (traduz. ital di I. Portu).

Ritter, Joachim (1957) *Hegel und die französische Revolution*, Köln ; riedito da Suhrkamp, 1965. Traduz. ital. *Hegel e la rivoluzione francese*, Guida, Napoli, 1970.

Rogers, Carl (1951). *La terapia centrata sul cliente*, Martinelli, Firenze, 1970.

Römpp, Georg (1989). *Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 1989 (43), p. 58-80.

Rosen, Menahem (1989). *Le problème du commencement dans la philosophie de Hegel*, in "Canadian Journal of Philosophy", 1989 (19), n. 4, pp. 551-574.

Rousseau, Jean-Jacques (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi, présenté et annoté par J. Starobinsky, Gallimard, Paris, 1976.

Rumi (1265-1273). *Mathnawi*, éditions du Rocher, Paris, 1990.

Russell Hochschild, Arlie (1997). *The Time Bind. When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, Metropolitan Books, NY.

Sartre, Jean Paul (1936). *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano, 2004.

(1940). *Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino, 1948.

(1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943 (tr. it. *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, tr. Giuseppe Del Bo, il Saggiatore, Milano 1965).

(1946). *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946 (tr. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. Giancarla Mursia Re, Mursia, Milano, 1990).

Schmitt, Carl (1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrechts des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974.

(1954). *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Schulz-Seitz, Ruth Eva (1973). "Sein" in Hegels Logik: "Einfache Beziehung auf sich". In "Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag", hrsg. v. H. Fahrenbach, Pfullingen 1973, pp. 365-383.

Schurmann, Reiner (1974). *Trois penseurs du délaissement: M. Eckhart, Heidegger et Suzuki*; in « Journal of the History of Philosophy », 1974, pp. 455-477.

Schwarz, J. (1958-59). *Die Denkform der Hegelschen Logik*. In "Kant-Studien", 1958-59 (50), pp. 37-76.

Schüssler, Ingeborg (1992). *L'enjeu d'« Être et temps »*. In “Heidegger”. Semaine de Chexbres (pp. 9-30), Genos, Lausanne.

Shakespeare, William (1596). *Romeo e Giulietta*, Mondadori, Milano, 1963.

(1603). *Amleto*, Mondadori, Milano, 1988.

Simmel, Georg (1900). *Filosofia del denaro*, UTET, Torino, 2003.

(1983). *Individualismus*, in « Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl », Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pagg. 267-274.

Singleton, C. S. (1978). *La poesia della Divina Commedia*, Il Mulino, Bologna.

Sofocle (1977). *Edipo Re – Edipo a Colono – Antigone*, Garzanti, Milano, 1977.

Sollers, Philippe (1968). *Dante et la traversée de l'écriture*, in « Logiques », Seuil, Paris.

Sorrentino, S.-Tice, T. N. (1996) *La dialettica nella cultura romantica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1996.

Souche-Dagues, Denise (1972). *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Den Haag ; in : *Phaenomenologica*, 52.

(1994). *Recherches hégéliennes. Dialectique et infini*, Vrin, Paris.

Spitz, René (1965) *The First Year of Life : A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations*, International Universities Press (NY), 1965.

Stern, Daniel (1977). *The First Relationship : Mother and Infant*, Harvard University Press, 2004.

Stuart Mill, John (1859). *Saggio sulla libertà*, Mondadori, Milano, 1984.

(1863). *Utilitarianism*, University of Chicago Press, 1906.

Svevo, Italo (scritto incompiuto e apparso postumo). *Il vecchione* ; in « Opera omnia » a cura di B. Maier, dall'Oglio, Milano, 1968.

Tarter, Sandro (2004). *Evento e ospitalità. Levinas, Derrida e la questione straniera*, Cittadella Editrice, Assisi.

Taylor, Charles (1999). *Le Malaise de la modernité*, Cerf, Paris, 2002.

Theobald, Christoph e Wolinski, Joseph (1998). Voce *Trinité* nel « Dictionnaire critique de la théologie » (sous la direction de J.-Y. Lacoste), PUF, Paris, 1998 ; pagg. 1179 sgg.

Theunissen, Michael (1980). *Sein und Schein. Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M. 1980.

Tommaso d'Aquino, (1254-1256). *De ente et essentia*, editio Leonina, tomo XLIII, Opuscula, vol. IV, Editori San Tommaso, Roma, 1976 ; pagg. 369-381.

(1268). *De angelis sive de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*, editio Leonina, tomo XL, Opuscula, vol. I, Editori San Tommaso, Roma, 1969 ; pagg 41-80.

(1266-1274). *Summa theologiae*, 34 vol., Salani, Firenze, edita a partire dal 1949 a cura dei Domenicani italiani.

Upanisad antiche e medie (1960-2007), Bollati Boringhieri, Torino (a cura di P. Filippani Ronconi).

Nelle citazioni le Upanisad vengono abbreviate con due lettere maiuscole (l'ultima è sempre la U di Upanisad). Ad esempio: *Katha Upanisad* (KU) e *Brhadaranyaka Upanisad* (BU).

Vattimo, Gianni (1971-1996). *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.

Vecchi, Giovanni (1975). *Il concetto di pedagogia in Hegel. Dalla educazione estetica alla formazione filosofica dell' uomo*, Mursia, Milano 1975.

Verra, Valerio (1981). *Introduzione a G.W.F. Hegel, Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (...)* con le aggiunte (...). "Parte prima. La scienza della logica", cur. Valerio Verra, UTET, Torino 1981, pp. 7-52.

(1988). *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Vico, Giovanni Battista (1744). *La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, 2 vol., Laterza, Roma-Bari, 1974 (a cura di F. Nicolini).

Voegelin, E. (1971). *On Hegel - A Study in Sourcery*, in "Studium Generale", 1971 (24), p. 335-368.

Volpi, Franco (1997). *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

von Franz, Marie Luise (1952-1957). *L'interprétation des contes de fées*, Albin Michel, Paris, 2001.

(1952-1957). *Les modèles archétypiques dans les contes de fées*, La Fontaine de Pierre, 1999.

Weber, Max (1904-1905). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1991 (traduz. di A. M. Marietti).

Weil, Eric (1950) *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*, Vrin, Paris. Traduz. ital. *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini, Milano, 1988.

Weil, Simone (1942). *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris, 1947. (Traduz. italiana di F. Fortini, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano, 1985).

Wieland, Wolfgang (1973). *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik*. In "Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schultz zum 60. Geburtstag", hrsg. v. H. Fahrenbach, Pfullingen 1973, pp. 395-412 (poi anche in: "Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels", hrsg. v. R-P. Horstmann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978).

Wiggershaus, Rolf (1992). *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato critico*, Bollati Boringhieri, Torino (traduz. di P. Amari e E. Grillo).

Winnicott Donald W. (1958) *Through Pediatrics to Psychoanalysis*, Basic Books, New York (tr. ital. di C. Ranchetti *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Giunti, 1998).

(1965) *The Maturational Processes and the Facilitating Environment : Studies in Theory of Emotional Development*, London (tr. ital. di A. Bencini Bariatti *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo* Armando Editore, 2002).

(1971) *Playing and Reality*, London (tr. ital. di G. Adamo e R. Gaddini *Gioco e realtà*, Armando Editore, 2005).

OPERE DI HEGEL E LORO ABBREVIAZIONI

GW = *Gesammelte Werke*. In Verb. mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg (a partire dal 1968).

JKS = *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften*, in *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. v. H. Buchner und O. Pöggeler (= GW 4), Meiner, Hamburg 1968 (tr. it. *Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di filosofia del diritto* (1802-1803), cur. A. Negri, Bari 1962, pp. 1-125).

JS III = *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie* (1805/6), in *Jenaer Systementwürfe III*, unt. Mitarb. v. J. H. Trede hrsg. v. R.-P. Horstmann, (= GW 8), Meiner, Hamburg 1976, pp. 1-287 (tr. it. della sola Filosofia dello spirito [= pp. 185-287 dell'ed. tedesca], col tit. *Filosofia dello spirito* (1805 - 1806), in *Filosofia dello spirito jenese*, cur. G. Cantillo, II ed. [completamente rivista sull'ed. critica], Laterza, Bari 1984 [I ed., Ivi 1971], pp. 67-175).

F = *Phänomenologie des Geistes* (1807), hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede (= GW 9), Meiner, Hamburg 1980 (tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, tr. Enrico de Negri, La Nuova Italia, Scandicci [Firenze] 1960 [I ed., con intr. e note: Ivi, 1933-1936]).

PROP. = *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, in *Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht, 1808-1816*, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1938, pp. 1-294 (tr. it. *Propedeutica filosofica*, tr., intr. e note di Giorgio Radetti, Sansoni, Firenze 1951 - rist. anast.: La Nuova Italia, Firenze 1977).

L 1812 = *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik* (1812/13) hrsg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke (= GW 11), Meiner, Hamburg 1978.

HE = *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oßwald, Heidelberg 1817 (tr.it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), tr. F. Biasutti et alii, Verifiche, Trento 1987).

FDD = *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse*, Berlin, 1821; Suhrkamp, 2000. (Traduz. ital. di V. Cicero « Lineamenti di filosofia del diritto », Bompiani, 2006).

E = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), unt. Mitarb. v. Udo Rameil hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Hans-Christian Lucas (= GW 20), Meiner, Hamburg 1992 (tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr., pref. e note di Benedetto Croce, con un Glossario e un Indice dei nomi citati a cura di Nicolao Merker, Laterza, Roma-Bari 1967).

L = *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), hrsg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke (= GW 21), Meiner, Hamburg 1985 (tr. it. in *La scienza della logica*, tr. Arturo Moni, rev. della tr. e nota intr. Claudio Cesa, intr. Leo Lugarini, Laterza, Roma-Bari 1974, III ed. 1988, pp. 1-430).

Estetica (1832), Einaudi, Torino, 1976. Traduzione italiana delle lezioni berlinesi a cura di N. Merker e N. Vaccaro.

Lezioni sulla filosofia della religione (1832), 2 vol., traduz. ital. delle lezioni berlinesi a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna, 1974.

Lezioni sulla storia della filosofia (1833-1836), 4 vol., traduz. ital. delle lezioni berlinesi a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1967.

Lezioni sulla filosofia della storia (1837), 4 vol., traduz. ital. delle lezioni berlinesi a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze, 1967.

INDICE

| | |
|--------------|---|
| INTRODUZIONE | 3 |
|--------------|---|

PRIMA PARTE

L'ontologia della negatività tra Hegel e Heidegger.

Dalla negatività riflessa dell'autocoscienza, attraverso l'alienazione, alla ricomprensione dialettica e progettuale della propria esistenza gettata nel nulla

| | |
|--|----|
| 1.1 Sintesi della prima parte | 11 |
| 1.2 Introduzione storica all'orizzonte teoretico della ricerca | 13 |
| 1.3 Il problema dell'inizio, dilemma o risorsa dialettica, ermeneutica e analitica ? La logica dell'opinione in Hegel e la deiezione secondo Heidegger | 15 |
| 1.4 L' opinione come fondamento del "Verstand", il rapporto negativo dell'opinione con la coscienza e la progressiva concrescenza tra l' opinione, l' intelletto e la coscienza | 18 |
| 1.5 La critica hegeliana dell'intenzionalità della coscienza, che resta presso di sé anziché divenire il proprio altro | 21 |
| 1.6 Come trascendere l'intenzionalità della coscienza? L'essere, il soggetto e il divenire di se stesso | 24 |
| 1.7 La totalità sostanziale è l'immediatezza dell'essere e del sapere. L'analogia tra l'inizio sostanziale, fenomenologico e logico: l'autonegatività dell'opinione | 26 |
| 1.8 L' essere della sostanza è il cominciamento cooriginario della Logica e della Fenomenologia. La sostanza, in quanto negatività riflessa e autocosciente, conchiude la totalità logica e fenomenologica | 30 |
| 1.9 Dal negativo al nulla. Il fondamento fenomenologico hegeliano della negatività riflessa dell'essere e lo sfondamento ontologico abissale, operato da Heidegger mediante l'esistenza | 36 |

1.10 La ricomprensione dialettica e negativo-riflessiva fonda la comprensione progettuale dell'esistenza gettata, e quindi l'ontologia fenomenologica e l'analisi ermeneutica dell'esistenza effettiva 38

SECONDA PARTE

Intenzionalità riflessa, metodo dialettico ed esperienza dell'alienazione: la coerenza logica totale e assoluta del pensiero riflessivo e autocosciente implica l'incompletezza del sistema hegeliano rispetto al nulla

2.1 Sintesi della seconda parte 43

2.2 La negatività in quanto riflessione autosuperantesi non è la morte, bensì l'origine della circolarità. L'alienazione assoluta dell'alterità come un presupposto estrinseco.

Il problema della circolarità: presupporre vizioso o essenza della vita dello spirito ? 48

2.3 Il limite dell'alienazione hegeliana è la riflessività della negazione nell'autocoscienza 53

2.4 Intenzione e riflessione, alienazione e donazione: quale metodo per le forme della trascendenza? 54

2.5 La presenza operativa in Heidegger delle forme della negatività hegeliana. La chiamata della coscienza a riconoscere la fuga da sé nel mondo e a riscoprire la propria esistenza gettata nel nulla.

Il limite effettivo dell'origine e il limite riflessivo del negativo 56

2.6 Dai limiti della differenza ontologica alla costituzione del metodo dialettico della fenomenologia 58

2.7 La metodologia ontologica della defettività e l'interpretazione heideggeriana del fenomeno : l'apparenza della donazione originaria e la fenomenologia come negazione dell'alterità privativa propria della parvenza 61

2.8 Il metodo fenomenologico dell'ontologia. L'impossibilità di un metodo formale di fronte all'infondatezza della differenza ontologica e il metodo come un riflettersi nell'alterità dell'essere 64

- 2.9 La differenza manifesta l'essere della cosa stessa: la deduzione difettiva dell'ontologia fenomenologica dell'esistenza sul fondamento abissale della trascendenza 68
- 2.10 L'identità differenziantesi della temporalità trascendente e la nullità fondamentale della coscienza di fronte all' « indecidibilità » della gettatezza 70
- 2.11 Un' "Introduzione" al metodo dialettico e fenomenologico dell'esperienza della coscienza. Il conoscere strumentale e formale si trova al di fuori del vero 72
- 2.12 Il metodo dialettico: l'esperienza fenomenologica del sapere apparente e l'itinerario della coscienza verso la scienza 73
- 2.13 Il metodo dialettico della fenomenologia. Negazione determinata ed esistenza 75
- 2.14 L'ineguaglianza dell'essere come origine del differenziarsi dell'io, del mondo e della coscienza. "Diventare se stessi": compito, destino o senso? 77
- 2.15 L'essere in sè è "per noi". La misura della coscienza e il nostro stare a guardare 79
- 2.16 L'esperienza: un movimento dialettico, negativo e generatore di scientificità 81
- 2.17 I tre livelli dell'itinerario: scientificità ontologica e dialettica, esperienza fenomenologica e inconscio 82
- 2.18 Nulla dell'essere e negatività addomesticata. La critica di Heidegger alla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel 83
- 2.19 Dal metodo all'atto. La scrittura è il metodo dialettico di una fenomenologia estetica dell'ontologia, esposte entrambe all'esperienza delle apparenze della donazione 90
- 2.20 Primo momento del metodo.
Hegel, Heidegger e Husserl di fronte al rovesciamento riflessivo dell'intenzionalità 90
- 2.21 Secondo momento del metodo.
La "Ragione" della coscienza intellettuale si salvaguarda rimuovendo l'altro 92

2.22 Terzo momento del metodo.

La riflessione sperimenta l'alienazione, la mortalità e il riconoscimento dell'altro nel proprio sé. Alienandosi, l'autocoscienza della ragione esistenziale incontra e riconosce proprio la trascendenza della donazione: l'essere si dona negandosi.

“Etant donné” di Marion, dall'immanenza del fenomeno alla trascendenza della donazione 93

2.23 Rimozione o esperienza della propria mortalità. La possibilità medico-genetica e capitalista di addomesticare la morte prevenendo e assicurandosi 96

TERZA PARTE

Ideologia della totalità o ontologia dell'intero circolare?

Il ruolo dell'opinione, delle esperienze dialettiche della coscienza, della negatività e della riflessione nella fondazione dell'essere e del soggetto pensante: Hegel di fronte alle critiche di Hannah Arendt e di Emmanuel Levinas

3.1 Sintesi e piano della terza parte 98

Prima sezione

I principi logici delle ideologie totalitarie e le responsabilità del materialismo storico e dialettico marxista secondo Hannah Arendt

3.2 Concetti e usi dell'ideologia 102

3.3 Le leggi dell'ideologia: movimento della storia o della natura; irrealtà; selezione ed eliminazione 104

3.4 Il terrore, essenza “ideo-bio-logica” del totalitarismo: eliminare le deviazioni e l'impurità per creare l'Umanità ideale 105

3.5 Pensare dopo Auschwitz: il bio-potere, la conformazione passiva della differenza ed il male 107

3.6 L'ideologia, la logica che pretende di dedurre coerentemente e totalmente la storia a partire da un'idea, negando l'esperienza della realtà contraddittoria mediante la propaganda ed il terrore.

Secondo Derrida, la società mediatica attuale è in grado di privarci virtualmente dell'esperienza del mondo dei fatti 108

3.7 Il terrore in quanto ideologia si realizza ad Auschwitz, dove l'uomo occidentale si crede totalmente Dio.

Le tesi di Nancy, Lacoue-Labarthe e Lyotard. "Totalità e infinito" secondo Levinas 110

3.8 Esito o destino dell'ideologia. Dall'idea alla necessità vincolante della sua logica deduttiva: una vera e propria "pedagogia totalitaria" 112

Seconda sezione

La totalità, l'esteriorità e l'infinito nel pensiero di Hegel secondo Levinas

3.9 La Prefazione a "Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità" (1961) 113

3.10 Le tesi fondamentali di "Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità"
Dal simile al Medesimo (du Pareil au Même; Conclusioni, 1.) 115

3.11 La verità dell'essere è la sua esteriorità rispetto all'interiorità dell'io.
Il pensiero hegeliano mira invece alla riflessione totale della natura degli oggetti o dei fenomeni del mondo 115

3.12 Il finito e l'infinito. Il rischio e pericolo della negazione idealista in merito alla creazione 115

3.13 La creazione e il pensiero totalizzante in quanto unificatore dell'essere molteplice 116

3.14 Esteriorità e linguaggio. Levinas contro il pensiero di Hegel, inteso come una comprensione riduttrice della differenza tra il mio sapere e l'essenza dell'oggetto.

Esteriorità dell'essere, trascendenza dell'infinito e differenza ontologica heideggeriana. Il volto 116

3.15 Espressione e immagine. La politica e la giustizia 118

3.16 L'interiorità dell'io secondo Levinas: al di là della dialettica hegeliana della riflessione che assimila l'altro.

La separazione positiva e l'esteriorità come condizioni per poter offrire ospitalità all'altro 118

3.17 L'uomo ospitale feconda il tempo infinito della speranza nell'avvenire 119

| | |
|---|-----|
| 3.18 Al di là dell'essere | 120 |
| 3.19 La libertà assoluta della “Ragione” totale si realizza nella storia mediante l'uomo. Per Levinas, la libertà e la ragione umane si fondano sulla verità, sull'infinito e sulla giustizia | 120 |
| 3.20 La bontà è “essere per l'altro”. Un dono dall'esterno | 122 |
| 3.21 Discorso e etica. Il pensiero occidentale è sempre stato un monologo. Nella lotta delle coscienze idealiste di Hegel, l'umanità contraddittoria del pensatore diventa impensabile ⁹⁵⁹ | 122 |
| 3.22 Trascendenza, separazione e linguaggio | 123 |
| 3.23 La nudità del volto: riconoscere l'altro è donare. In quanto comunicazione, condivisione e partecipazione, il linguaggio abolisce la proprietà privata | 123 |

Terza sezione

Il ruolo dell'opinione, delle esperienze dialettiche della coscienza, della negatività e della riflessione nella fondazione hegeliana della totalità dell'essere e del pensante

| | |
|---|-----|
| 3.24 Introduzione alla terza sezione. Il problema del principio fondamentale del pensiero filosofico dell'essere e i concetti hegeliani di negatività, di riflessione e di totalità | 125 |
|---|-----|

Analisi sistematica dei testi fondamentali di Hegel sul ruolo dell'opinione, delle esperienze dialettiche della coscienza, della negatività e della riflessione nella fondazione della totalità dell'essere e del pensante

| | |
|--|-----|
| 3.25 L'opinione, organo della mortale singolarizzazione dell'intero, e la filosofia come storia della totalità vivente delle parti. Il problema del nesso tra l'opinione, il suo presupporre e la totalità | 131 |
|--|-----|

⁹⁵⁹ Questo paragrafo e i due paragrafi seguenti, che concludono la seconda sezione di questa terza parte, sono tratti da E. Levinas, « Totalità e infinito », op. cit. ; sezione prima, *Il medesimo e l'altro* ; parte B, *Separazione e discorso*; §5: “Discorso ed Etica” (pagg. 70 e seguenti dell'edizione italiana citata).

| | |
|---|-----|
| 3.26 La logica dell' opinione e il cominciamento della scienza nella Prefazione alla « Fenomenologia ». Negazione determinata e fondamento della totalità: le tesi di Henrich e Düsing | 133 |
| 3.27 Il metodo della negazione determinata è il fondamento della totalità sistematica in quanto sviluppo della soggettività della sostanza. Ricerca della logica della negatività assoluta e della sua totalità nelle strutture iniziali | 135 |
| 3.28 La negatività riflessa dell' opinione e il pensiero della totalità nella Prefazione alla « Fenomenologia » | 136 |
| 3.29 Il riconoscimento della specificità fenomenologica e logica nel fondamento della totalità. La totalità dell' essere determina se stessa o presuppone il "nostro" sapere assoluto? Le tesi di Heidegger e Henrich. L' ipotesi della circolarità della totalità in quanto negatività assoluta e riflessiva | 138 |
| 3.30 La confutazione dell'opinione in quanto organo della morte e l'effettualità iniziale della totalità | 140 |
| 3.31 La configurazione storica della totalità nella Prefazione alla « Fenomenologia ». L'inizio della formazione della coscienza: l'immediatezza sostanziale, il rigore della cosa e il rigore del concetto | 142 |
| 3.32 La “situazione attuale dello spirito”: la configurazione storica della struttura fenomenologica e logica della totalità, il sapersi dello spirito e la circolarità dell'intero | 143 |
| 3.33 “Il principio non è il compimento”: immediatezza e circolarità dell'intero e cominciamento del nuovo mondo dello spirito | 148 |
| 3.34 La ragione dispiegata mediante la riflessione è certa di essere ogni realtà: il fine del Soggetto è l'intero circolare | 154 |
| 3.35 Soltanto lo spirito effettua il Soggetto, perché ricomprende tutte le figure fenomenologiche che lo costituiscono: solo allora il Soggetto sa di essere tale | 158 |

3.36 La « Fenomenologia dello spirito » negandosi produce la vita dell' intero logico-speculativo come sistema scientifico. Il circolo hegeliano è l'autonegatività del Soggetto e la totalità finalizzata a negare la propria fine ricominciando il proprio inizio 162

3.37 Il cominciamento logico è il superarsi del presupposto fenomenologico nell'immediatezza del puro essere e del pensare. La negatività pura è l'origine della circolarità dell'intero, ed è quindi l'unica realtà in grado di fondare la totalità sistematica 165

3.38 L'essere è la massima astrazione dell'Assoluto e il nulla iniziale non è il vuoto, ma la pura potenza della negatività determinante dell'intero. La negatività circolare del Soggetto è il fondamento dell'intero filosofico e della relazione essere-essenza 168

3.39 Il metodo speculativo dell' idea assoluta e la filosofia come circolo della totalità sistematica il quale ritorna a se stesso 172

3.40 Il riflettersi del negativo è la storia del divenire della differenza essere-nulla e dell'intero circolare.
Il procedere del metodo speculativo è la riflessione immanente del contenuto e il divenire della circolarità dell'intero filosofico 173

3.41 La sostanza spirituale si compie nell'eternità circolare del Soggetto e l'essere si fa essenza nel concetto. Il negativo finisce negando la propria morte e ricominciando l'eternità del suo essere: la meta è l'origine 176

3.42 Prolegomeni a una risposta alla critica di Levinas a Hegel : alcune conclusioni sul ruolo dei concetti di opinione, negatività e riflessione nella fondazione hegeliana della totalità dell'essere e del pensante 179

Quarta sezione

Riconoscimento dell'altro o riflessione del mio io in se stesso mediante l'altro?
Le risorse, i limiti e i rischi del pensiero di Hegel secondo la filosofia sociale di Axel Honneth

3.43 Introduzione al problema dell'alterità dal punto di vista della filosofia sociale e della psicoanalisi 182

3.44 La volontà individuale, il lavoro e la necessità di essere per gli altri 183

| | |
|--|-----|
| 3.45 La relazione sessuale e l'amore come prime forme di riconoscimento reciproco. L'esperienza di essere amata (o di non esserlo) permette alla persona di vedersi riflessa nel desiderio dell'altro, e di sentirsi socialmente riconosciuta (o disconosciuta) nelle reazioni degli altri | 185 |
| 3.46 L'amore secondo Hegel: riconoscimento dell'altro o riflessione del mio io in se stesso mediante l'altro? L'altro è per me | 186 |
| 3.47 Tra "Totalità e Infinito". Immanenza dell'essere nell'intero o esteriorità dell'altro e trascendenza dell'infinito? | 188 |
| 3.48 Riconoscimento o rimozione dell'altro? Honneth, Winnicott e la "relazione d'oggetto" | 189 |
| 3.49 Fusione e holding: dipendenza assoluta, unità totale senza differenze e inesistenza dell'altro. Il ritorno fusionale e l'ingiunzione dell'Io ideale | 190 |
| 3.50 La "dipendenza relativa" alla realtà di un altro, del mondo e del tempo. Individualità, separazione e relazione all'altro | 192 |
| 3.51 La riflessione ci permette di riconoscere l'altro, che resiste perché esiste | 193 |
| 3.52 L' "oggetto transizionale" secondo Winnicott, la cultura nostalgica e fiduciosa, e la desolazione totalitaria secondo H. Arendt | 194 |
| 3.53 La lotta "mortale" delle coscienze per il riconoscimento della loro indipendenza e libertà | 196 |
| 3.54 I limiti della lotta delle coscienze secondo Sartre e Honneth | 198 |
| 3.55 L'individuo che si fida dell'universale. Le origini nostalgiche, fusionali ed egotiche del totalitarismo nella <i>Filosofia dello spirito oggettivo</i> di Hegel | 199 |
| 3.56 Riflessione della totalità e rimozione della propria mortalità | 201 |

Quinta sezione

Chi è l'altro? L'altro ed io

| | |
|---|-----|
| 3.57 Conoscere l'alterità. L'altro secondo Cartesio | 202 |
|---|-----|

3.58 L'esperienza dell'altro secondo Husserl: un'esperienza intersoggettiva e incarnata 203

3.59 L'altro secondo Sartre: un'esistenza totalmente libera, che mi limita nel mio essere libero e che mi fa riconoscere che io sono un io-oggetto, alienato e visto 204

3.60 L'altruismo del sacrificio dell'io per l'altro in Levinas: una negazione per eccesso dell'altruismo come morale sociale 205

3.61 Ricoeur: l'altruismo è il rispetto e l'esperienza dell'altro come persona e fine in sé 206

3.62 Hans Loewald. La relazione all'altro come un dispositivo comunicativo di "interazione interiorizzata".

Il compito della vita: una ricerca di equilibrio tra il ritorno nostalgico a una totalità fusionale e il riconoscimento dell'esistenza della resistenza e dell'autonomia degli altri io 206

3.63 L'altro ed io. Le possibilità di dare (e di darsi) e di accogliere l'altro 207

3.64 Una prova negativa del riconoscimento dell'altro: la teoria freudiana della proiezione e il razzismo come patologia paranoica 210

Sesta sezione

Il razionale e il reale. La filosofia politica di Hegel tra libertà, Stato e riflessione

3.65 Introduzione. Tesi generali 213

3.66 Joachim Ritter: "Hegel e la rivoluzione francese".

I presupposti e i problemi delle critiche al pensiero politico di Hegel.

La ragione si realizza nella storia del mondo in quanto spirito e libertà 214

3.67 I presupposti fenomenologici, ontologici e metafisici della filosofia politica di Hegel secondo Ritter.

Lo Stato realizza la Ragione e lo spirito nella storia del mondo 217

3.68 La filosofia di Hegel come "teoria dell'epoca"?

La negatività riflessa, il riconoscimento di sé nell'alterità del mondo e la realizzazione della libertà dell'individuo 220

3.69 La “Fenomenologia dello spirito” è il riconoscimento riflessivo da parte della coscienza del presentarsi della sostanza spirituale nella storia del mondo.
Riconoscere all’individuo la libertà di divenire se stesso nella comunità 223

3.70 Origini, possibilità e rischi della società civile ed economica come sistema dei bisogni e della loro soddisfazione mediante il lavoro.
Il rischio della scissione di una società di classi opposte 225

3.71 Il lavoro libera l’uomo dalla natura formando l’uomo (Bildung) e umanizzando il mondo.
La società economica rende possibile la liberazione, ma anche l’alienazione e la reificazione 226

3.72 Libertà politica negativa, liberalismo economico astratto e emancipazione sociale: l’inizio storico della modernità è strutturalmente analogo al dilemma del cominciamento anipotetico e del principio fondamentale.
Lo Stato etico deve limitare la finalità economica della società civile in quanto sistema dei bisogni naturali 228

3.73 Eric Weil: “Hegel e lo Stato” (1950).
“Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale”: solo perché la Ragione si è realizzata nella storia del mondo, solo per questo la nostra ragione può riconoscere la razionalità del mondo storico 230

3.74 La ragione fenomenologica e dialettica dell’individuo riconosce la razionalità ontologica e politica della storia del mondo.
Chi ha ragione nella storia? 232

3.75 La libertà negativa di rifiutare le imposizioni e la volontà politica della ragione universale di realizzare la libertà positiva nella realtà storica del mondo e nello Stato.
La struttura riflessiva del riconoscimento come fondamento ontologico dell’unità dialettica della razionalità e della realtà 234

3.76 La coscienza morale, fondamento dei doveri dell’autocoscienza libera o strumento dell’arbitrio soggettivo?
La coscienza del soggetto deve riconoscere la realizzazione della razionalità universale nelle tradizioni etiche del suo mondo e della sua epoca.
L’ambiguità “onto-logica” dell’idealismo dialettico hegeliano e delle sue esperienze riflessive. Dobbiamo riconoscere che le leggi della ragione negano la natura immediata dell’uomo 236

3.77 Il problema del riconoscimento tra riflessività, autoreferenzialità e circolarità: lo Stato, organizzazione razionale della libertà e realtà dell'idea morale 238

3.78 E se lo Stato non realizzasse la ragione universale e la libertà degli individui nelle sue leggi?

E' possibile riconoscere ed esprimere ciò che *non* si è realizzato nei termini identici e circolari della sostanza, dello spirito, della ragione, della volontà e della libertà? 240

3.79 Axel Honneth: "Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel".

Metateoria etica della giustizia, realizzazione dell'individuo e diagnosi delle patologie sociali.

Il problema della differenza tra lo spirito oggettivo e l'eticità 243

3.80 Lo spirito oggettivo è il riflettersi della ragione nelle istituzioni etiche 244

3.81 La libertà come autonomia e come volontà morale che si determina di fronte all'eteronomia degli impulsi.

Secondo Hegel, la volontà libera riflette la materia presupposta pensandola come un prodotto della sua libertà, e liberandola così dalla sua finitezza in un vero e proprio sistema ermeneutico dei desideri 245

3.82 E' libero colui che sa disporre e adattare socialmente le pulsioni presupposte.

La libertà negativa della persona giuridica, la deliberazione della coscienza morale e la realizzazione etica del soggetto pratico 247

3.83 L'amicizia, l'amore e la libertà. Anziché riconoscere l'altro, io lo finalizzo a limitarmi, a riflettere il mio io in se stesso e a confermare così la mia identità e libertà di individuo 249

3.84 Soffrire di indeterminatezza: le patologie astratte ed egoistiche della libertà individuale.

Il diritto astratto mi manifesta la libertà dell'altro come un mezzo da utilizzare per soddisfare il mio proprio interesse economico.

L'imperativo categorico kantiano è vuoto e impotente oppure inutile.

Secondo Hegel, nelle società moderne la razionalità e lo spirito oggettivo sono talmente realizzate che la coscienza morale non ha bisogno di dubitarne... 250

3.85 Diagnosi epocale, liberazione etica dal dolore e realizzazione dell'individuo nella giustizia 253

3.86 Formazione, riconoscimento dell'altro e realizzazione di sé: le condizioni e le istituzioni dell'eticità.

L'uomo limita i suoi impulsi e si realizza adattandosi al mondo sociale degli altri nella famiglia, nella società civile e nello Stato 253

3.87 Lo Stato e l' "incorporazione sociale dell'eticità".

Lo Stato trasforma, riconosce e realizza l'individuo razionalmente, cioè socialmente e politicamente, decentrandolo e universalizzandolo 255

3.88 L'altro è per me: la fiducia riflessiva dell'amore.

L'amore contrattuale, sovraistituzionalizzazione normativa o riflesso etico-politico dell'idealità psichica?

Formazione professionale utilitarista e liberazione sociale 257

3.89 La teoria hegeliana dello Stato: lo spirito oggettivo si realizza nella razionalità delle istituzioni etiche.

In Hegel non esiste una formazione pubblica e democratica della volontà politica da parte di soggetti politici investiti di una sovranità popolare 260

QUARTA PARTE

Un'ontologia dell'esistenza sociale e della scrittura delle esperienze teologiche della donazione

4.1 Sintesi e struttura della quarta parte 262

Prima sezione

Alienazione, rimozione, riconoscimento e donazione:

l'idealismo, il materialismo, la psicoanalisi e la fenomenologia di fronte a un'ontologia dell'esistenza sociale

4.2 Introduzione. Tesi portanti della sezione 265

4.3 Le componenti ontologiche e psicologiche dell'ideologia liberale e del sistema economico capitalista: l'individualismo egoista ed edonista e l'utilitarismo.

Dall'origine psichica della giustizia e del politico secondo Platone all'identificazione hegeliana del razionale e del reale 268

4.4 Il marxismo, tra materialismo storico e idealismo dialettico 273

- 4.5 I fondamenti dell'ideologia marxista: materialismo storico; ritmo dialettico della storia; trasformazione ideale e politica delle condizioni reali e materiali
277
- 4.6 Dall'economia all'ecologia. Un modello di applicazione della teoria dialettica in quanto reazione politica: l'incompatibilità ecologica del capitalismo globale e la responsabilità di superarlo secondo Hans Jonas
279
- 4.7 Le strutture, fondamento della ricomprensione dialettica, delle reazioni politiche e delle trasformazioni progettuali dell'esistenza sociale.
La "Dialektik der Aufklärung", una storia delle strutture ideologiche e tecniche del potere esercitato sulla natura e sulla società
283
- 4.8 La storia delle strutture della civiltà secondo "Il concetto dell'*Aufklärung*" (1943) e il rinnovamento del materialismo storico e dialettico
285
- 4.9 Il sapere tecnico è il potere politico: identificazione politica delle differenze sociali, unificazione scientifica delle pluralità, egualizzazione e gerarchizzazione sociale.
Il dogma dell'identificazione riduttrice dell'ideale al reale, fondato sulle leggi scientifiche e sul loro linguaggio neutro, universale e oggettivo.
Le presenze concettuali di Marx, Heidegger e Freud
286
- 4.10 Hegel, Marx, Darwin o Freud? La divisione sociale del lavoro: il potere crea una società e la sua cultura per poter conservare la vita umana.
Riflessione, reazione e trasformazione ai fini dell'autoconservazione della vita umana.
289
- 4.11 Le alternative ai totalitarismi: la trascendenza irriducibilmente libera nell'ebraismo e il divenire storico secondo Hegel, tra dialettica e inconscio
291
- 4.12 Il riconoscimento e la trasformazione dell'esistenza sociale secondo Honneth. L'uomo lotta per essere riconosciuto e per realizzarsi come un soggetto degno di amore e fiducia personale, di diritti e di doveri giuridici, di stima sociale e di libertà
293
- 4.13 Rimozione, alienazione, riconoscimento e donazione.
Il problema di un'ontologia critica dell'esistenza sociale
296
- 4.14 Storie del pensiero e del potere. Le trasformazioni e le riduzioni fondamentali del mondo moderno e contemporaneo secondo Hegel, Heidegger, Adorno e Horkheimer
297

4.15 La critica di Marx ai “diritti dell’uomo egoista”: il liberalismo individualista e privato, lo sfruttamento economico e la disuguaglianza sociale strutturale, l’uguaglianza formale della persona giuridica 301

4.16 Le “trasformazioni riduttrici” e le patologie sociali e psicologiche del sistema economico capitalista e del mondo moderno.
“L’invenzione dell’economia” secondo Serge Latouche 304

4.17 I paradossi del capitalismo neoliberale “in rete” secondo A. Honneth e M. Hartmann.
La trasformazione e il rovesciamento ideologico della realizzazione di sé dell’individuo, dell’uguaglianza civile o giuridica, della performance e dell’« amore romantico » 309

4.18 Come siamo arrivati dove ci troviamo?
Fuggire da sé nella rimozione del fatto che la nostra identità contraddittoria si forma in opposizione agli altri, i quali ci riconoscono mediante degli atti che ci sembrano negativi e distruttori.
Il rischio proiettivo e paranoico della riflessione intesa come sdoppiamento del sé 318

4.19 Le strutture dell’alienazione morale, il riconoscimento dell’“organizzazione tecnologica del potere” e della rimozione, e la lotta per l’emancipazione.
Riconoscere l’altro come un fine significa superare se stessi 324

4.20 Chi è l’altro oggi? Una “Dialettica negativa” dei resistenti al sistema (Horkheimer e Adorno); gli outsiders cosmopoliti (Beck); gli indesiderabili, da escludere per la sicurezza della nostra identità economica (Bauman).
Una conferma dello statuto finale e politico dell’economia: la trasformazione del criterio ideologico d’inclusione totalitaria in criterio economico di esclusione sociale 327

4.21 La ricomprensione dialettica, ontologica ed ermeneutica delle condizioni dell’alienazione; il riconoscimento della rimozione dell’alterità e la ripresa della coscienza di sé; la trasformazione progettuale della propria esistenza socialmente alienata o esposta agli altri 334

4.22 La filosofia buddhista dell’impermanenza e del non essere e la virtù che ignora se stessa: abbandonare il proprio io per darsi all’altro.
Il superamento dell’orizzonte intenzionale soggetto-oggetto-altro nella fenomenologia della donazione di J.-L. Marion 337

4.23 L'amore gratuito del mio prossimo: un dono senza attesa di reciprocità e indipendente dall'amato, e l'uguaglianza buddhista in quanto libertà della benevolenza universale rispetto alle differenze degli esseri.

L'altro, il dono e la costituzione dell'adonato secondo Marion: la donazione è per noi il riconoscimento ricettivo di una passività che ci costituisce rivelandoci a noi stessi

341

4.24 "Onto-teo-logia" e autologia nella tradizione induista e buddhista.

Solo l'incarnazione di Dio ci permette di superarci e trascenderci, cioè di riconoscere in Dio il nostro proprio sé, il mondo e gli altri esseri, per poter diventare "Se stessi"

345

4.25 La via delle opere e le caste: il problema di una predestinazione "onto-teologica" del divenire dell'individuo

349

4.26 La continuità della tradizione brahmanica e di quella buddhista e le loro analogie con il cristianesimo: la *philosophia perennis*

351

4.27 La psicoanalisi freudiana, una presa di coscienza genetica, dialettica ed ermeneutica della storia (in)cosciente dell'io.

L'anamnesi terapeutica, la verità come apertura e svelamento, e la nevrosi come conflitto dialettico interno all'inconscio.

Le nuove frontiere dell'esistenza psichica e sociale dell'io

354

4.28 L'origine delle nevrosi come tensione e contraddizione dialettica.

Il riconoscimento della rimozione come ricomprensione ermeneutica e trasformazione terapeutica

358

4.29 Metapsicologia e ontologia.

La psicoanalisi come teoria della personalità e psicoterapia, e l'ontologia fenomenologica come analitica ed ermeneutica dell'esistenza.

Tesi generale sulla continuità dialettica ed ermeneutica di due forme di conoscenza dell'esistenza umana

361

4.30 La natura e il funzionamento dell'apparato psichico secondo Freud. Il conscio e l'inconscio.

I principi di realtà e piacere. La nostra coscienza ha un contenuto proprio?

362

4.31 Gli atti mancati, un'ulteriore riprova del rovesciamento e del superamento riflessivo dell'intenzionalità della coscienza morale mediante il riconoscimento dell'altro nel proprio sé.

La struttura della riflessione nel meccanismo del transfert

368

- 4.32 La dinamica dell'apparato psichico.
La legge del "ritorno all'equilibrio": l'ineguaglianza originaria dell'essere, la tensione del desiderio e il problema della circolarità ermeneutica 370
- 4.33 Le componenti della personalità.
L'Es, l'Io, il Super-io e la loro tensione ermeneutica come adattamento sociale e capacità di conciliare creativamente se stesso e le proprie esigenze con la realtà del mondo degli altri.
La negatività e la riflessione nelle opposizioni, nella memoria e nelle psicopatologie 373
- 4.34 Gli stadi dello sviluppo della personalità.
La loro stratificazione concentrica e la circolarità ermeneutica, tesa tra la possibilità delle riemergenze mnemoniche, delle rielaborazioni riflessive e delle regressioni patologiche 376
- 4.35 I complessi e la circolarità ermeneutica della riemergenza compensativa e ripetitiva 391
- 4.36 Il meccanismo dei comportamenti e la patogenesi.
La percezione della mancanza e l'impossibilità ermeneutica nella teoria freudiana della motivazione e dell'azione.
L'impossibilità di rielaborare la propria storia rinchiude l'apertura progettuale dell'esistenza nella ripetizione ossessiva, circolare e patologica 392
- 4.37 Alcuni meccanismi di difesa dell'Io.
Analogia e complementarietà tra la psicoterapia e l'ontologia fenomenologica in quanto analitica dell'esistenza 394
- 4.38 Le teorie dell'identità culturale europea e la ricomprensione riflessiva della sua storia secondo Anthony Giddens e Remy Brague.
La temporalità, la storia dell'ontologia e dell'uomo e il problema della tradizione secondo Heidegger 397
- 4.39 Il "rimorso di incoscienza" secondo Herbert Marshall McLuhan.
Dalla formazione visuale moderna alle tecnologie informatiche post-moderne: il formalismo, l'informazione e la sinestesia dello spazio acustico.
La scrittura manifesta la linearità spaziale, la successione temporale e la consequenzialità logico-argomentativa. La simultaneità dello spazio acustico è l'esatto contrario della linearità 403

Seconda sezione

Trascendenza, incarnazione e donazione. La scrittura di Dante Alighieri, ontologia fenomenologica delle esperienze estetiche e teologiche della donazione mediante l'alienazione e l'incarnazione

- 4.40 Introduzione, sintesi e piano 407
- 4.41 La filosofia e la scrittura: un'estetica fenomenologica per una (ri)creazione ontologica.
La scrittura è il luogo in cui l'esistenza si sperimenta e si comprende nella sua situazione.
Il "perché" della totalità e di sé; la percezione estetica e noetica; l'alienarsi della filosofia nella scrittura e il riconoscimento della donazione 410
- 4.42 La scrittura è il metodo di una fenomenologia estetica dell'esperienza della donazione. Essa fonda l'ontologia e la logica 416
- 4.43 *Uno, nessuno, centomila*: nella scrittura tragica l'uomo rappresenta la propria alterità a se stesso nelle infinite possibilità della propria finitezza 418
- 4.44 Il darsi dell'essere nella scrittura della storia umana 420
- 4.45 La scrittura: creazione ontologica, incarnazione cristologica e donazione ricreatrice dell'amore 422
- 4.46 La filosofia e la teologia di fronte alla "verità intera" dell'incarnazione come un "divenire chi siamo": l'infinito si incarna in tutte le forme della finitezza perché la sua verità essenziale è di diventare tutto per realizzarsi in ogni essere 422
- 4.47 La tesi heideggeriana del "onto-teo-logia": la riduzione dell'ontologia a metafisica teologica.
I compiti della filosofia: decostruzione, deteologizzazione e ricostruzione ontologica 425
- 4.48 L' "animale dotato di logos". La riduzione dell'uomo a "sostanza anima", primo filo conduttore e riduttore dell'antropologia occidentale 427
- 4.49 La teologia cristiana. Creazione divina, trascendenza e ritorno dell'uomo alla sua natura infinita. La rimozione oggettiva dell'essere della "creatura".

I compiti della filosofia di fronte alla secolarizzazione: decostruzione, de-teologizzazione e ricostruzione ontologica 429

4.50 Lo statuto della trascendenza secondo Heidegger : metafisica « onto-teo-logica » o condizione trascendentale e fondatrice dell'ontologia fenomenologica ? 431

4.51 Malgrado Heidegger: le strutture ontologiche dell'esistenza e le loro componenti teologiche e cristiane.

L'(in)autenticità, la deiezione e la coscienza progettuale dell'esistenza gettata 433

4.52 Un'analisi "onto-teo-logica" dei concetti di trascendenza e di differenza, di donazione e di incarnazione 436

4.53 L'incarnazione della trascendenza nella scrittura dell'alienazione, della (trans)formazione e della ricreazione dell'essere umano mediante la donazione. La scrittura dantesca, (ri)comprensione fenomenologica ed estetica e (ri)creazione "onto-teo-logica" dell'essere e degli esseri 441

4.54 Dal desiderio platonico all'amore cristiano.

La scrittura di Dante, incarnazione e ricreazione dell'essere del mondo 442

4.55 Il poeta cristiano dell'incarnazione e la sua coscienza utopica e profetica dell'uscita dal sacro 445

4.56 L'Inferno e "le tre disposizioni che 'l ciel non vuole, incontinenza, malizia, e la matta bestialità".

L'intenzione malvagia della cupidità: la negazione perversa della differenza e della relazione all'altro, della parola e della giustizia, e dunque della possibilità di divenire se stessi 447

4.57 Per la coscienza idealista e utopica di Dante, la natura umana è trascendente e irriducibile all'immanenza del materialismo economico.

La privazione del bene, l'assenza dell'essere ideale e la cupidità fusionale della materia e dell'onnipotenza : le origini del male coincidono con le strutture totalitarie 450

4.58 La struttura geografica e morale del Purgatorio, luogo dell'espiazione e della trasformazione purificatrice.

Dante e Petrarca, all'origine del soggetto poetico e della coscienza psicologica moderna 452

4.59 Il Purgatorio è il luogo intermedio della dimensione teorica, estetica e artistica.

Il Purgatorio come spazio e mezzo immaginario dell'elaborazione della perdita e della produzione culturale 454

4.60 L'amore, principio e ragione di tutte le virtù e di tutti i vizi, fonda l'ordine morale del Purgatorio, ma anche il libero arbitrio e la responsabilità umana 457

4.61 Peccato, colpa e castigo: teorie e prassi del contrappasso.

L'Inferno punisce il peccato; il Purgatorio trasforma, purifica e redime l'anima della persona mediante l'espiazione.

Liberarsi dalla pesantezza del male, abbandonarsi alla leggerezza dell'amore che noi siamo 459

4.62 Le sfere celesti del Paradiso, ritorno all'origine del cominciamento 463

4.63 Il "primo mobile" e Dio, l' "ultimo desiderabile". Aristotele, Tommaso d'Aquino e Dante 466

4.64 L'Empireo e la contemplazione di Dio trinità, unità di tutte le differenze.

L'unità sostanziale e la differenza personale in seno alla vita trinitaria esprime l'incarnazione della Trascendenza nella donazione (ri)creatrice dell' "Amore", immanente alla nostra intimità biologica e alla nostra interiorità ontologica 467

4.65 Nel Paradiso la destinazione dell'universo ritorna alla fonte della sua origine, la trasformazione ritorna alla sua formazione e trasfigurazione, e l'adulto ritorna al bambino che egli è e che egli sarà 470

4.66 Il Paradiso, ritorno all'origine del cominciamento: totalità divina e materna, amniotica e fusionale.

Il movimento infinito del dono amoroso della creazione e della filiazione, del riconoscimento e della "trans-formazione", della liberazione e della contemplazione: tutto è in Dio perché Dio è in tutto 474

QUINTA PARTE

La scrittura, ontologia fenomenologica dell'esperienza dialettica, estetica, storico-genetica ed esistenziale della donazione ricreatrice, mediante l'esperienza dell'alienazione

5.1 Introduzione 478

5.2 L'esperienza riflessiva della formazione della propria coscienza è un processo dialettico.

Ab origine donationis: il metodo è la scrittura; estetica fenomenologica dell'autocoscienza, ontologia e ricreazione dell'essere 481

5.3 Lineamenti preliminari di una scrittura ontologica delle facoltà umane di fronte all'esperienza della donazione dell'essere 484

Una scrittura ontologica della storia per età delle facoltà e delle esperienze umane, mediante l'alienazione e di fronte alla donazione.

Analisi sistematica in sette momenti del Concetto preliminare della Scienza della logica nell' "Enciclopedia delle scienze filosofiche" (1827-30) di Hegel

5.4 Primo momento.

L'infanzia: donazione, mondo e intenzionalità 490

5.5 Secondo momento.

Il bambino : donazione d'amore, negazione e mancanza ; autocoscienza riflessiva e coscienza intenzionale ; « Vorhandenheit » e « Zuhandenheit ».

Una prima intuizione immediata di Dio 501

5.6 Terzo momento.

L'età media.

Il Verstand della coscienza soggettiva riduce momentaneamente la vera riflessività e la vera autocoscienza, proprie della vera ragione filosofica, alla Ragione della coscienza soggettiva dell'io, ch'è narcisista e autarchica, possessiva e utilitarista.

La prima e la terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività: la metafisica e l'idealismo estetico e poetico, romantico e filosofico, mistico e religioso.

L'essere dato dell'intuizione di Dio e la mediazione dell'esteriorità io/mondo precedono e costituiscono il darsi della coscienza come essere pensante e il darsi dell'essere coscientemente pensato 508

5.7 Quarto momento.

L'adolescenza.

Lo sviluppo della terza posizione del pensiero immediato contro la scienza 522

5.8 Quinto momento.

La giovinezza della "Ragione".

La riflessione totalizzante, alla base della Ragione narcisista della coscienza soggettiva.

L'ontologizzazione assoluta dell'idealismo estetico: l'idealismo ontologico hegeliano 526

5.9 Sesto momento.

L'età della maturazione.

L'esperienza del negativo, tra alienazione e donazione.

L'autocoscienza della ragione esistenziale e filosofica, in quanto riflessione alienata e memoria della propria storicità.

L'esperienza delle morti e la quarta posizione del pensiero: l'ontologia fenomenologica dell'esistenza, in quanto ricomprensione dialettica e progettuale della propria esistenza gettata nel nulla 533

5.10 L'autointenzionalità differenziale della percezione di sé e l'intenzionalità oggettivante della coscienza, la riflessione totale e la negazione determinata 536

5.11 Superarsi e alienarsi, riconoscersi e essere trasformati dal dono dell'essere.

La negazione dell'unità e della totalità fusionale e indifferenziata tra il bambino e la madre; l'interdizione dell'incesto e del cannibalismo in quanto comandamento della differenziazione 537

5.12 Reinterpretare l'origine dei nostri interrogativi.

Dalla negatività riflessa dell'autocoscienza, attraverso l'alienazione, alla ricomprensione dialettica e progettuale della propria esistenza gettata nel nulla 540

5.13 Le esperienze annichilenti dell'amore e della morte, e il riconoscimento della fede nel Padre o dell'inconscio.

Rimozione e riflessione, alienazione e autocoscienza della ragione filosofica 544

5.14 Settimo momento.

L'età adulta.

Il ritorno dell'empirismo, seconda posizione del pensiero, e le manifestazioni della donazione: memoria, storicità e scrittura della "Bildung"; analisi dell'inconscio; spirito e religione.

L'ontologia fenomenologica come analisi e ricomprensione ermeneutica dell'esistenza.

La scrittura è l'ontologia fenomenologica dell'esperienza estetica, storico-genetica, dialettica ed esistenziale della donazione mediante l'alienazione 547

5.15 Una fenomenologia dell'inizio 552

5.16 La scrittura è l'ontologia fenomenologica dell'esperienza dialettica, estetica, storico-genetica ed esistenziale della donazione ricreatrice, mediante l'esperienza dell'alienazione 554

5.17 Le forme della manifestazione della donazione nella scrittura della storia umana.

Incarnazione della trascendenza e ricreazione; idealismo e marxismo; analitica terapeutica ed esistenziale 559

5.18 La scrittura come ontologia fenomenologica dell'esperienza della donazione mediante la memoria, il progetto e la ricreazione dell'alterità dell'essere del mondo da parte dell'essere nel mondo 561

5.19 Agostino, Hegel e Heidegger. Io sono gettato a esistere comprendendo il "che cosa" e "diventando il *perché*" della mia situazione e condizione 566

5.20 Metodo dialettico ed esperienza dell'alienazione: la fenomenologia come dialettica ed estetica 567

CONCLUSIONE 578

Bibliografia 588

Opere di Hegel e loro abbreviazioni 613

Indice 615